

A LA MÊME LIBRAIRIE

Leibniz : *Extraits de la Théodicée*, publiés et annotés par M. P. Janet, membre de l'Institut. Un volume petit in-16 cartonné 2 fr. 50

— *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avant-propos et livre I^{er}, publiés d'après les meilleurs manuscrits, avec une introduction, des notes et un appendice par M. H. Lachelier. Un volume petit in-16, cartonné. . . . 1 fr. 50

LEIBNIZ

LA

MONADOLOGIE

PUBLIÉE

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE DE HANOVRE
AVEC INTRODUCTION, NOTES ET SUPPLÉMENTS

PAR HENRI LACHELIER

Professeur agrégé de philosophie

NEUVIÈME ÉDITION

LIBRAIRIE HACHETTE ET C^{ie}

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1919

INTRODUCTION

TITRE ET TEXTE DE LA MONADOLOGIE

La *Monadologie* a été composée, en 1714, pour le prince Eugène de Savoie, qui avait demandé à Leibniz un résumé des principales idées métaphysiques de sa *Théodicée* et de ses autres ouvrages¹. Écrite par Leibniz en français, elle fut publiée pour la première fois, en allemand, en 1720, par Köhler, sous le titre suivant : *Lehrsätze über die Monadologie : Principes de la Monadologie*. (L'ouvrage, dans le manuscrit, ne porte pas de titre.) Une traduction latine parut dans une revue de Leipzig, les *Acta Eruditorum Lipsiensium*, en 1721. C'est cette traduction que Dutens a reproduite dans sa grande édition des œuvres de Leibniz, sous le titre latin : *Principia Philosophiæ, seu Theses in gratiam principis Eugenii conscriptæ*. Enfin, le texte français original fut publié pour la première fois en 1840, par Erdmann, dans son édition complète des Œuvres philosophiques de Leibniz. C'est Erdmann qui a donné à cet opuscule son titre définitif de *Monadologie*, conforme, d'ailleurs, au titre de la traduction allemande de Köhler.

Le texte que nous publions a été corrigé sur les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre. Celui de l'édition

1. Leibniz, dans une lettre adressée de Vienne à M. Rémond de Montmort, le 26 août 1714, lui annonce ainsi l'envoi de la *Monadologie* : « Je vous envoie un petit

discours que j'ai fait ici pour M. le prince Eugène de Savoie sur ma philosophie. J'ai espéré que ce petit écrit contribuerait à mieux faire entendre mes méditations... » etc.

Erdmann présente, en effet, un assez grand nombre de fautes, dont quelques-unes même compromettent l'intelligence de la pensée de Leibniz. Nous trouvant en Allemagne au moment où la maison Hachette nous fit l'honneur de nous charger du présent travail, au mois de juillet 1880, nous nous sommes rendu à Hanovre, où le conservateur de la Bibliothèque, M. Bodemann, voulut bien mettre à notre disposition les manuscrits originaux de la *Monadologie*. Ces manuscrits sont au nombre de trois : un brouillon de la main de Leibniz et deux copies d'une main étrangère, mais corrigées par Leibniz lui-même. Nous nous sommes servis surtout de la dernière et de la plus parfaite de ces copies, en vérifiant toutefois sur les deux autres manuscrits chacune des corrections. L'édition Erdmann, outre cinq ou six fautes graves qui altèrent le sens, présentait un grand nombre d'inexactitudes d'orthographe et de ponctuation. Nous avons rétabli d'abord la ponctuation, bien qu'elle ne soit pas toujours d'accord avec nos habitudes françaises. Quant à l'orthographe, nous avons négligé les anomalies sans intérêt, telles que lettres redoublées, *i* pour *y*, etc., et nous nous sommes contenté de reproduire le plus grand nombre des majuscules, que Leibniz paraît, dans la plupart des cas, avoir mises avec intention. Enfin, nous avons placé à la suite des articles de la *Monadologie* les renvois à la *Théodicée* que Leibniz a ajoutés lui-même sur la marge de l'un des manuscrits.

VIE ET ÉCRITS DE LEIBNIZ

Nous croyons devoir écrire le nom de Leibniz par un simple *z*. L'orthographe contraire (*Leibnitz*) peut sembler justifiée, comme le remarque M. Kuno Fischer, par ce fait que le nom de Leibniz est d'origine slave (*Lubenicz*) et

rappelle les noms de ville en *itz* de même origine, fréquents dans l'Allemagne orientale, et même dans la Saxe, patrie de Leibniz : par exemple, *Crostewitz*, *Plagwitz*, aux environs de Leipzig, *Chemnitz*, etc. Mais nous avons une raison décisive pour préférer l'orthographe la plus simple, c'est que c'est celle dont Leibniz lui-même s'est toujours servi. La prononciation reste d'ailleurs exactement la même, le *z* allemand ayant la valeur d'un *tz*.

Il ne faudrait pas conclure de l'origine de son nom que Leibniz fût un Slave, ni chercher en lui le génie de la race slave. M. Kuno Fischer le revendique énergiquement à l'Allemagne. Ses ancêtres, en effet, aussi loin qu'on puisse remonter, étaient Saxons et ont même occupé en Saxe des positions officielles. Son arrière-grand-père était magistrat à Altenburg, près de Leipzig. Son grand-père exploitait des mines dans les montagnes saxonnes. Enfin son père, élevé à Meissen, près de Dresde, accomplit à Leipzig toute une longue carrière universitaire. Il était, au moment de la naissance de Leibniz (Gottfried-Wilhelm), professeur de morale à l'université de cette ville.

La vie de Leibniz, au point de vue purement philosophique, présente un intérêt moins direct que celle de Descartes, par exemple. L'histoire de sa carrière n'est pas, en effet, l'histoire de son esprit et de ses découvertes. Il n'y a guère de rapport entre les diverses charges qu'il remplit en Allemagne, à la cour de Hanovre, et les études philosophiques et mathématiques qui ont fait sa célébrité. Leibniz fut mêlé à la plupart des événements politiques et religieux de son temps, et c'est au milieu d'une vie publique agitée que son esprit, prodigieusement actif, trouva moyen de fonder une nouvelle philosophie et une nouvelle

science¹. Nous allons donc seulement indiquer les principales époques de sa vie ; nous ferons connaître ensuite ses principaux ouvrages philosophiques.

Leibniz est né, le 21 juin 1646, à Leipzig. Il fit ses premières études dans cette ville, au gymnase Saint-Nicolas (Nicolaischule), qui existe encore aujourd'hui, et se fit immatriculer à l'université, au commencement du semestre d'été de 1661. En 1666, après cinq ans d'études à Leipzig et à Iéna, il se fit recevoir docteur en droit à Altdorf, près de Nuremberg, avec une thèse à moitié juridique, à moitié philosophique, sur le sujet suivant : *De casibus perplexis in jure*.

Les dix années qui suivirent (1666-1676) furent employées par Leibniz à des voyages. Après avoir séjourné dans différentes villes de l'Allemagne, il se rendit, en 1672, à Londres, en passant par Paris, puis, en 1673, il vint s'établir à Paris, où il resta jusqu'à la fin de 1676. C'est pendant ces trois années qu'il devint à la fois écrivain français et grand mathématicien. Les principaux savants et lettrés avec lesquels il fut en relation pendant son séjour à l'étranger furent : à Paris, le théologien Arnauld, le physicien hollandais Huyghens et le mathématicien et logicien allemand Walther von Tschirnhausen ; à Londres, le chimiste Boyle et le mathématicien Collins². En traversant la Hollande pour retourner dans son pays, il alla voir, à Amsterdam, Spinoza, avec lequel il était déjà entré en correspondance à propos d'une question d'optique.

1. Bien que nous n'ayons pas à parler ici de la partie mathématique de l'œuvre de Leibniz, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer sa principale découverte scientifique, celle du *Calcul différentiel*, qu'il fit

en 1676, à peu près en même temps que Newton. On connaît le débat qu'il eut entre ces deux grands hommes sur la question de priorité.

2. Qui le mit peut-être au courant des travaux de Newton.

En 1676, Leibniz fut nommé, par le prince Frédéric de Brunswick-Lünebourg, conservateur de la Bibliothèque de Hanovre, charge qu'il conserva jusqu'à sa mort. Il reçut bientôt, en outre, la mission d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick, et entreprit même, à ce sujet, en 1687, un voyage de trois ans en Allemagne et en Italie. Pendant les quarante années qui s'écoulèrent depuis sa nomination à Hanovre jusqu'à sa mort, Leibniz participa activement à toutes les affaires dans lesquelles se trouvèrent engagés les ducs de Hanovre. Il fut le conseiller intime et l'ami des ducs Jean-Frédéric, Ernest-Auguste, enfin de Georges-Louis, qui devait devenir roi d'Angleterre sous le nom de Georges I^{er}. Nous croyons inutile d'entrer dans le détail de la vie pour ainsi dire politique de notre philosophe. Nous nous contenterons d'en noter deux points importants : la manière active dont il contribua aux négociations entreprises à la fin du dix-huitième siècle, pour amener un rapprochement entre l'Église catholique et l'Église protestante, et surtout ses efforts pour favoriser le développement de l'étude des sciences en Allemagne. La Société des sciences de Berlin, transformée en Académie en 1744, fut fondée par le roi de Prusse, Frédéric I^{er}, sur ses conseils. Leibniz passa les années 1712-1714 à Vienne, où l'empereur d'Autriche l'avait appelé comme conseiller particulier, revint à Hanovre en 1714, et y mourut le 14 novembre 1716.

Leibniz commença de fort bonne heure à philosopher. Il raconte lui-même que, à peine âgé de quinze ans, il se promenait dans le parc de Leipzig, le Rosenthal, et y méditait des journées entières pour savoir s'il prendrait parti pour Démocrite ou pour Aristote. Son système, néanmoins, ne se forma pas en un jour ; il « changea et rechangea », comme il le dit lui-même, et ce n'est qu'après « une délibération de vingt ans » (vers 1680)

que ses principales idées furent arrêtées et qu'il se trouva satisfait.

Leibniz n'a jamais exposé systématiquement sa doctrine dans un ouvrage de longue haleine. Les deux seuls grands traités que nous ayons de lui, les *Nouveaux essais* et la *Théodicée*, ne contiennent, ni l'un ni l'autre, sa pensée métaphysique. Elle est restée éparse dans un nombre considérable de petits traités, d'articles de revues, et surtout dans la correspondance qu'il entretenait avec les principaux savants de son temps. Indiquons les titres de ses principaux écrits, de ceux qu'il est indispensable de connaître pour comprendre sa philosophie.

Parmi les articles (publiés surtout dans les *Acta Eruditorum Lipsiensium* et dans le *Journal des Savants*) :

Meditationes de cognitione, veritate et ideis (recherche d'un criterium de la vérité : *Acta*, 1684).

De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ (nouvelle conception de la substance : *Acta*, 1694).

Système nouveau de la nature et de la communication des substances et éclaircissements de ce système (Résumé de la théorie des Monades : *Journal des Savants*, 1695 et 1696).

De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (Sur la force et le mouvement : *Acta*, 1698).

Parmi les petits traités écrits pour différentes personnes :

Discours de métaphysique, écrit pour Arnauld au commencement de 1686 et publié pour la première fois par Grottefend en 1846. (Résumé de la métaphysique de Leibniz.)

De rerum originatione radicali (1697), publié par Erdmann, d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre (Sur les principes métaphysiques du monde).

La *Monadologie*, écrite par Leibniz pour le prince Eugène de Savoie, pendant son séjour à Vienne, en 1714.

Les *Principes de la Nature et de la Grâce*, qui peuvent être considérés comme une autre rédaction de la *Monadologie* (1714).

Parmi les lettres, nous indiquerons comme les plus importantes au point de vue métaphysique :

Quelques lettres à Bayle.

La *Correspondance avec Arnauld*, de 1686 à 1690.

La *Correspondance avec de Volder*, 1698-1706.

La *Correspondance avec le P. Desbosses*, 1706-1716.

La *Correspondance avec Clarke*, 1714-1716, interrompue par la mort de Leibniz.

Les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, qui furent écrits en 1704, sont l'exposé d'une théorie générale de la connaissance humaine opposée à celle de Locke.

Les *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) ont pour objet principal de justifier la Providence de l'existence du mal dans le monde. Leibniz y expose (surtout, partie I, § 32, sqq.) sa théorie du libre arbitre.

ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

AVANT-PROPOS

M. Kuno Fischer, l'historien allemand bien connu de la philosophie, dans le volume qu'il a consacré à Leibniz, a fait ressortir les difficultés que rencontre une exposition systématique de la doctrine de ce philosophe. Deux raisons, en effet, rendent trop souvent difficile à saisir ce qui fut

sa pensée véritable : la première est que son système a varié, et même, sur quelques points, ne paraît pas être arrivé à une forme définitive; la seconde et la plus importante est que Leibniz, trop préoccupé de répandre ses découvertes philosophiques, et de faire admettre ses idées par tous les esprits, leur donnait une forme différente selon les lecteurs auxquels il s'adressait. C'est ainsi que, dans la crainte de choquer trop ouvertement les opinions reçues de son temps en philosophie, il donnait une forme cartésienne à des théories qui évidemment, dans sa pensée étaient en contradiction absolue avec les principes de Descartes¹. Il y a des expositions populaires de sa métaphysique pour les personnes étrangères à la philosophie. On trouve même dans sa correspondance des idées qu'il y introduit uniquement pour se faire bien venir des théologiens². Non seulement l'intérêt de la diffusion de sa doctrine, mais encore la nature même de son esprit, le portaient à faire des concessions à tout le monde. De là, en apparence au moins, des contradictions fréquentes entre ses différents écrits, et surtout entre sa correspondance et ses traités de longue haleine. Il parle autrement au P. Desbosses et à Arnauld qu'à la princesse à laquelle il destinait la *Théodicée*. Il faut toujours se demander, lorsque l'on

1. Leibniz semble l'avouer lui-même dans une lettre adressée à M. Rémond de Montmort (1714). « Dans les journaux de Leipzig, je m'accommode assez au langage de l'école; dans les autres (ceux de Paris et de Hollande), je m'accommode au style des cartésiens; et dans cette dernière pièce (la *Monadologie*) je tâche de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas

encore trop accoutumés au style des uns et des autres » (Erdmann, p. 704). Suivant Überweg, Leibniz jugeait de l'intérêt de sa philosophie de ne s'éloigner que petit à petit des doctrines répandues de son temps et surtout de la doctrine cartésienne.

2. Par exemple, la théorie du *vinculum substantiale* dans la correspondance avec le P. Desbosses.

aborde un écrit de Leibniz, à quelle personne ou à quel public son auteur l'adressait. L'étude de sa philosophie n'est possible qu'à cette condition.

La *Monadologie* est une sorte de résumé de métaphysique composé par Leibniz, vers la fin de sa vie, pour le prince Eugène de Savoie. C'est un écrit pour ainsi dire mixte¹. Leibniz semble presque partout y être lui-même et donner le fond de sa pensée. Le plus grand nombre des paragraphes serait presque incompréhensible, si l'on n'abandonnait l'interprétation vulgaire, réaliste² à la manière cartésienne, de sa philosophie. Dans d'autres cas, au contraire, il semble craindre d'aller trop loin, et il revient à une conception de la substance beaucoup trop réaliste pour être l'expression vraie de sa pensée. Il n'est donc pas facile de donner une interprétation homogène, toujours d'accord avec elle-même, de la *Monadologie*. Des contradictions sont presque inévitables. Aussi prendrons-nous le parti de signaler les points où Leibniz ne semble pas conséquent avec lui-même. Tout d'abord nous exposerons, dans ses grandes lignes, ce qui nous paraît, d'après les principaux textes, être la métaphysique de Leibniz. Nous chercherons ensuite jusqu'à quel point le texte de la *Monadologie* peut justifier notre exposition.

I

APERÇU GÉNÉRAL DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LEIBNIZ

La métaphysique de Descartes consistait essentiellement dans l'opposition de deux substances radicalement différentes, irréductibles l'une à l'autre, l'Étendue qui n'est qu'étendue et la Pensée qui n'est que pensée. Spinoza

1. Voy. l'extrait cité ci-dessus d'une lettre à Rémond de Montmort.

2. Nous appelons ici système réaliste un système qui admet la

réalité de la matière. Mais le mot de Réalisme désigne souvent en philosophie tout système suivant lequel il existe des substances réelles, spirituelles ou matérielles.

comprit ce qu'il pouvait y avoir d'arbitraire dans ce dualisme absolu. Il pensa que la réalité devait être une, et, des deux substances de Descartes, la pensée et l'étendue, il fit deux manifestations, deux attributs d'une substance unique, qu'il appela Dieu. Leibniz est, avec Spinoza, l'adversaire du dualisme cartésien. Mais tandis que la substance de Spinoza reste une sorte de tout indivisible, Leibniz reconnaît l'existence d'une pluralité de substances. Il n'y a qu'un seul être pour Spinoza; il y en a une infinité, pour Leibniz. En résumé, Descartes admet deux espèces de réalités, Spinoza n'en reconnaît qu'une, mais cette réalité ne forme qu'un seul être. Leibniz, comme Spinoza, ne reconnaît qu'une seule espèce de réalité; mais cette réalité est, pour ainsi dire, morcelée en une infinité d'êtres. Telle est la pensée fondamentale que l'on retrouve dans tous les écrits métaphysiques de Leibniz. Nous allons essayer de l'exposer systématiquement.

II

NOUVELLE THÉORIE DE LA SUBSTANCE

L'objet de notre connaissance en dehors de nous, ce sont les corps. Ces corps nous apparaissent comme des étendues capables d'agir sur nos différents sens. Nous les connaissons par un certain nombre de propriétés tactiles, visuelles, etc. : la solidité, le poli, la couleur, par exemple; mais on sait, depuis Descartes, que toutes ces propriétés, dites qualités secondes de la matière, ne sauraient constituer l'essence des corps. Ces propriétés sont, pour ainsi dire, des produits de notre conscience, au contact des objets extérieurs, ce sont de simples représentations qui n'existent que pour nos sens et ne correspondent à rien de réel.

Quelle est donc l'essence véritable des corps? Descartes répondait : l'Étendue. Ce qui est réel dans un corps, ce n'est ni sa couleur, ni sa température, ni son poids, ni même sa solidité, c'est ce fait seul qu'il occupe dans l'espace une place déterminée, c'est ce fait qu'il est étendu. La substance des corps est donc l'Étendue, et cette substance s'oppose à la substance spirituelle, qui est la Pensée.

Cette théorie suffit-elle pour comprendre les corps, c'est ce que Leibniz ne crut pas pouvoir admettre. Si les corps ne sont qu'étendus, il est facile de comprendre leurs propriétés géométriques, mais leurs propriétés mécaniques restent inexplicables. S'il n'existe en dehors de nous que de l'étendue, il n'y a qu'une science, la géométrie. La mécanique et la physique n'ont plus aucune raison d'être. Si l'étendue constituait l'essence des corps, c'est-à-dire s'il n'y avait dans un corps que de la largeur, de la longueur et de la profondeur, on devrait, avec ces trois éléments, pouvoir rendre compte de toutes les propriétés des corps. Or il en est une au moins que, avec la seule notion d'étendue, il n'est pas possible de comprendre, c'est ce qu'on appelle l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire cette force de résistance variable que les corps, suivant leur masse, opposent au mouvement. Si l'on s'en tient aux principes de Descartes, l'Étendue, qui n'est rien qu'étendue, doit être absolument indifférente au repos et au mouvement. Si un corps en mouvement en rencontre un autre, rien ne doit empêcher les deux corps d'aller de conserve avec toute la vitesse du premier. Or l'expérience prouve qu'il n'en est pas ainsi. Si un corps A vient à heurter un autre corps B, plus B est grand, plus il diminue la vitesse de A, et plus il a de peine à se mettre lui-même en mouvement. Si B est beaucoup plus grand que A, A peut aller jusqu'à rebondir sans avoir sensiblement déplacé B. Or ce simple fait qu'un corps en mouvement ne

saurait emporter avec lui un autre corps qui est en repos, sans se trouver retardé, Descartes ne peut en rendre compte. A la notion d'Étendue, il faut donc en ajouter une autre, celle de Force; et c'est la notion de Force qui explique vraiment l'essence des corps. Il reste certainement vrai que tout corps est étendu, et qu'il n'y a pas d'étendue sans corps; mais ce n'est plus l'étendue qui est la substance des corps. L'étendue, considérée par les cartésiens comme qualité première de la matière, passe au rang de qualité seconde, comme la couleur, la température, la dureté. La réalité, c'est la Force. L'idée de Force rend seule la matière intelligible ¹.

Or le principe de la Force n'est pas un principe matériel. La Force ne saurait posséder aucun des caractères de l'Étendue. Un principe de Force ne peut pas en effet avoir de dimensions; il est impossible de le supposer divisible en parties, comme un corps composé. De plus, n'étant pas composé, il ne saurait ni commencer, ni finir, ni subir aucun changement. L'élément primitif de tout corps matériel, la Force, n'a donc rien de ce qui caractérise la matière. Leibniz affirme « qu'on peut bien le concevoir, mais qu'il ne peut être l'objet d'aucune représentation imaginative ». Les choses ont donc pour derniers éléments, non pas des atomes de matière, nécessairement plus ou moins étendus, comme ceux d'Épicure ou de Gassendi, mais des atomes immatériels et métaphysiques, c'est-à-dire de véritables âmes. Ce qui existe d'une façon absolue, en dehors de nous, ce sont donc des âmes dont l'essence est la force.

Quant aux qualités qui constituent pour notre représentation les corps sensibles, toutes, sans exception aucune,

1. Lettres sur la question : si l'essence des corps consiste dans l'étendue. (Journal des Savants, 1691 et 1693. Erdmann, 112, sqq.)

doivent être considérées comme de simples phénomènes, relatifs à nous. Le corps en soi n'est ni coloré, ni pesant, ni solide, ni dur, ni poli; il n'est même pas étendu, et en cela consiste la différence fondamentale entre la métaphysique de Leibniz et celle de Descartes. L'étendue dans l'espace n'a d'autre valeur que celle d'une simple représentation, qui n'existe que pour la conscience. Le véritable être, le seul dont notre raison soit autorisée à admettre l'existence, c'est le principe immatériel de la Force, qu'elle ne peut concevoir qu'en l'assimilant à notre âme.

III

LES MONADES

1^o La Force et la Perception.

La réalité se compose donc d'unités de Force. Ces unités tout immatérielles, en nombre infini, sont les Monades. Partout où nos sens nous font percevoir un corps étendu, notre raison doit seulement admettre l'existence d'un agrégat de Monades inétendues. Les particules matérielles qui composent ce corps pour notre représentation sensible sont de simples phénomènes et n'ont aucune existence absolue. Mais à chacune de ces particules, en descendant jusqu'à l'infiniment petit, correspond, dans le monde réel qui échappe à nos sens, un principe de résistance et d'action. Tout point physique n'est pour ainsi dire que l'expression phénoménale d'un point métaphysique.

Le dynamisme de Leibniz présenterait peu de difficultés, si la Monade y était restée un simple atome de force aveugle. Mais il n'en est pas ainsi. Dès les premiers écrits de Leibniz, nous voyons à la notion de Force s'ajouter celle de perception, de conscience. Dans le *Système nouveau de*

la nature où Leibniz, pour la première fois, exposa systématiquement les principes de sa métaphysique, les atomes substantiels, les Monades, ont « quelque chose de vital et une espèce de perception ». Ils « expriment l'univers ». La perception semble ne pouvoir être distinguée de l'effort ; tout acte se traduit en pensée. Dans la *Monadologie*, les deux notions sont encore réunies. Celle de perception prend seulement une plus grande importance. La Monade est, avant tout, un miroir de l'univers, mais toute perception est en même temps une tendance.

Le passage de l'idée d'effort à l'idée de perception est peut-être le point le plus obscur de la philosophie de Leibniz. Nous ne saurions résoudre définitivement une question sur laquelle Leibniz lui-même ne s'est jamais clairement expliqué. Indiquons seulement une solution qui semble justifiée par les textes.

Essayons d'abord de nous représenter comment un atome, ou plutôt une molécule, physique, matérielle, du monde de nos sens, peut exprimer tout l'univers. Nous chercherons ensuite à concevoir l'expression de l'univers dans la Monade spirituelle.

Toutes les parties du monde sont tellement liées entre elles, qu'il ne peut s'y produire aucun changement qui n'ait, pour ainsi dire, son retentissement dans l'univers tout entier. La chute d'un arbre, par exemple, sera ressentie par toutes les particules de matière dont se compose le monde, sans exception aucune ; distinctement par celles qui sont voisines du lieu où l'arbre est tombé, confusément par les autres, et de plus en plus confusément, à mesure que l'on s'éloigne de ce lieu. Mais, si faible que soit le contre-coup, il s'étendra jusqu'aux parties les plus reculées non seulement de la terre, mais du monde entier, à cause, dit Leibniz, « de la connexion de toute la matière

dans le plein¹ ». En effet, comme il n'y a pas de vide entre les choses, il est impossible d'assigner un point où l'ébranlement devra cesser de se propager. Il n'est donc pas de molécule de matière, si petite qu'on la suppose, qui à chaque instant ne ressente, c'est-à-dire, suivant Leibniz, n'exprime, plus ou moins distinctement, la totalité des changements survenus dans l'univers.

Considérons maintenant la Monade, qui correspond, dans la réalité, à chaque point du monde de nos sens. Dans la Monade, l'ensemble des impressions subies par la molécule étendue prend la forme d'efforts de résistance. Chaque Monade exerce donc, pour ainsi dire, autant d'efforts qu'il se produit de changements dans le monde, et c'est de cette manière qu'elle exprime tout l'univers. « Cette expression arrive partout, parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, répondant au moindre changement qui arrive dans l'univers². » Ainsi, l'univers entier est contenu dans toute Monade sous la forme d'une infinité de tendances ou efforts. Il reste maintenant, pour arriver à l'expression consciente des choses, à admettre avec Leibniz, sans l'expliquer toutefois, que l'effort est en même temps perception, et que la perception peut devenir sentiment, conscience. « L'Expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la Perception naturelle, le Sentiment animal et la Connaissance intellectuelle des choses sont des espèces³. » L'effort se projette donc pour ainsi dire en représentations, et il n'y a pas d'acte d'énergie qui ne soit accompagné d'un degré quelconque de pensée. Je crois que

1. *Monadologie*, § 62. Cf. *Correspondance avec Arnauld*, lettre xxiv (Grottefend, p. 108).

2. *Corre p. avec Arnauld* lettre xxiv (Grottefend, p. 108).

3. *Ibid*

la pensée consiste dans l'effort, écrit Leibniz à Arnauld. *Cogitationem consistere in conatu*¹.

Le monde n'est donc plus seulement composé de principes de force aveugle, mais d'une infinité d'êtres dont la fonction essentielle est la perception. Toute substance active est substance pensante. Mais quelle est la nature, l'origine de ces efforts et de ces perceptions ? Elles ne sont pas provoquées, comme on pourrait le croire, par l'action des Monades les unes sur les autres, elles naissent spontanément du fonds même de chaque Monade. Nous allons étudier maintenant la théorie des Monades sous ce nouvel aspect.

Il est un point sur lequel Leibniz ne varie jamais, c'est que la Monade immatérielle ne reçoit aucune influence qui lui vienne de l'extérieur, et n'exerce aucune espèce d'action hors d'elle-même. Toute substance est pour ainsi dire isolée, sans rapport avec les autres substances. « La Monade n'a point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir². » — « Tout lui naît de son propre fonds³. » Il serait facile de multiplier les citations.

Comment expliquerons-nous donc cette « Expression de l'univers » en termes d'efforts ? Si la Monade ne reçoit rien du dehors, quel sens donnerons-nous aux mots : Effort, Acte, *Conatus* ? Il semble impossible de résoudre ce problème, si l'on ne voit au fond de toute la métaphysique Leibnizienne, un système idéaliste, qui se découvre seulement d'une manière plus ou moins explicite, dans les différents écrits de notre auteur. Toute cette série d'efforts, qui expriment les changements de l'univers entier, toutes les perceptions liées à ces efforts, la Monade les tire de son sein et les déroule par une activité toute spontanée. A cet égard, les

1. Corresp. avec Arnauld, lettre latine (Grottefend, p. 142).

2. *Monadologie*, § 7.

3. *Système nouveau*, § 14.

textes de Leibniz sont formels. Le monde sensible n'est autre chose pour chaque Monade que l'ensemble de ses efforts et de ses représentations. Il n'existe pour elle que ses propres états. Elle renferme donc en elle-même suivant l'expression si souvent répétée de Leibniz, un « Univers concentré⁴ ». L'univers n'est pas un : il se trouve reproduit autant de fois qu'il existe de substances. Nous verrons plus tard ce que Leibniz pensait des corps et de la matière, et quelle sorte d'existence il leur attribuait.

Voyons d'abord en quoi consistent les perceptions des Monades.

2° Les perceptions de la Monade.

Le contenu de chaque Monade comprend deux éléments inséparables en réalité, et que nous ne distinguerons que par une analyse idéale : 1° l'Effort ou tendance ; 2° la Perception liée à l'effort. Occupons-nous d'abord de la Perception, et, pour plus de clarté, considérons la Perception, telle que nous la trouvons dans la seule Monade qui nous soit directement connue, c'est-à-dire dans notre moi. La Monade est un miroir de l'univers, nous savons dans quel sens. Leibniz affirme qu'elle exprime l'univers jusque dans ses derniers détails. Seulement cette expression n'est accompagnée d'une conscience claire que pour une très petite partie de l'univers, celle qui est en rapport direct avec notre corps (notre corps étant lui-même une représentation de notre Monade).

Leibniz distingue trois degrés dans la perception :

1° La perception obscure, qui ne suffit pas pour que l'âme

1. Il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul (*Monadologie*, § 57).

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius. (Lettre XVIII au P. Desbosses. — Éd. Erdmann, p. 680, col. 2.)

distingue la chose perçue. Ainsi un souvenir caché dans les replis de notre âme, et qui ne nous est pas présent, est une perception obscure de notre Monade. Nous percevons encore d'une façon obscure les phénomènes qui nous affectent, mais que nos sens ne sont pas assez délicats pour discerner; par exemple, un coup de canon en Amérique, les mouvements de la lympe de notre corps. Dans quelques cas, un grand nombre de perceptions obscures peuvent donner lieu à un état de conscience vague : « Ainsi, écrit Leibniz à Arnauld, nous sentons quelque résultat confus de tous les mouvements qui se passent en nous, mais, étant accoutumés à ce mouvement interne, nous ne nous en apercevons distinctement que lorsqu'il y a une altération considérable, comme dans les commencements de maladie ¹. »

2° Lorsque nos perceptions ont assez de relief pour qu'il soit possible à l'âme de les distinguer les unes des autres, Leibniz leur donne le nom de sentiments ². Telles sont les perceptions des sens proprement dits. Dans les *Nouveaux Essais* il propose de distinguer entre la Perception et l'Aperception, celle-ci étant seule accompagnée d'une conscience distincte; ainsi nous nous *apercevons* des sons, des couleurs, mais nous ne nous *apercevons* pas des petites perceptions infiniment nombreuses qui donnent lieu à une sensation visuelle ou auditive. Nous nous *apercevons* du bruit de la mer, et nous ne faisons que *percevoir* obscurément le bruit produit par chaque vague. La perception claire, suivie de mémoire, est la perception proprement animale. Elle n'est pas particulière à l'homme.

3° Enfin, il y a un troisième degré de connaissance qui distingue l'homme des animaux, c'est la connaissance ré-

1. Corresp. avec Arnauld, lettre XXIV. Cf. *Monadologie*, §§ 20-25.

2. *Principes de la nature et de la grâce*.

flexive ou scientifique, qui résulte de l'application des principes *a priori* de la raison aux données de l'expérience sensible. La raison est le pouvoir de découvrir des vérités valables objectivement et pour toute intelligence, comme celle-ci, par exemple : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or il n'y a de *vérité* que pour l'intelligence humaine. L'animal est seulement capable d'être modifié, jamais il ne s'élève à la notion du vrai. Nous verrons plus tard que cette connaissance réfléchie de la vérité repose sur deux grands principes unis dans la raison, le principe de Contradiction et le principe de Raison suffisante ¹.

3° Le point de vue de la Monade.

La Monade perçoit tout l'univers, mais elle ne perçoit clairement que la partie infiniment restreinte de cet univers qui se trouve en rapport avec le corps dont elle est l'entéléchie. Notre corps est la partie de l'univers que notre Monade, c'est-à-dire notre âme, perçoit avant toutes les autres, et celles-ci ne sont perçues que par l'intermédiaire du corps et relativement à ce corps. Ainsi, lorsque je suis dans ma chambre, l'objet qui m'est tout d'abord représenté, c'est mon corps, assis, par exemple, puis, devant ce corps, une table, autour de lui des meubles, des murs, une fenêtre, etc. Si je fais une promenade, mon corps m'est représenté debout et en mouvement, et, autour de ce corps, des arbres, des maisons, d'autres hommes, etc. Notre Monade se représente donc « un corps exprimant tout l'univers par la connexion de la matière dans le plein ² », et, par suite, « elle représente tout l'univers en représentant ce corps qui

1. *Monadologie*, §§ 29-30.

2. *Monadologie*, § 62.

lui appartient d'une manière particulière. » Mais le corps ne pouvant exprimer distinctement, ainsi que nous l'avons vu, qu'une petite partie des choses, notre âme n'a de perception claire que d'une petite partie du monde. Tous les autres changements qui se produisent dans l'univers sont encore perçus, mais obscurément, c'est-à-dire sans conscience. Le corps est ce que Leibniz appelle le *Point de vue* de la Monade.

Nous savons qu'il existe un nombre infini de Monades. Partout où nous percevons une étendue matérielle quelconque, nous sommes en droit d'admettre l'existence de Monades douées, comme la nôtre, d'une certaine force d'action et de représentation. Chacune de ces Monades exprime le même univers que la nôtre, mais d'un point de vue différent; c'est-à-dire que la petite portion de l'univers perçue distinctement n'y est pas la même que dans notre âme. Le point de vue d'une Monade quelconque se trouve placé précisément à l'endroit où, dans le monde de nos sens, nous percevons le point matériel qui lui correspond. Je vois par exemple un animal devant moi. Je puis affirmer qu'il y a là une Monade dans laquelle les objets que je perçois se trouvent également représentés, mais de ce corps d'animal pris pour point de vue.

Et ce n'est pas seulement aux corps des animaux que correspondent des Monades, mais encore aux végétaux, aux plus petites plantes, même aux corps inorganiques. Et de plus, il ne faut pas seulement concevoir une Monade pour la totalité du corps, mais encore pour chacune de ses parties, en descendant jusqu'aux plus petites. Ainsi il y a, pour notre corps, une Monade dominante, qui est notre âme, il y a des Monades de chacun de nos grands organes, de chacun de nos muscles, de chacune des fibres de ces muscles, de chacune des cellules vivantes de notre organisme. Il y a

autant de Monades que de points mathématiques dans le monde sensible¹. Seulement il n'y a qu'un très petit nombre de ces Monades qui soient douées de perceptions conscientes.

L'âme humaine a seule des perceptions réfléchies; les âmes des animaux n'ont que des perceptions du second degré², claires chez les animaux supérieurs, de plus en plus obscures à mesure que l'on descend vers les espèces inférieures. Dans le végétal, la perception est tombée à un degré d'obscurité que nous ne pouvons plus nous figurer. Les perceptions d'un arbre sont comme ces souvenirs perdus qui existent quelque part dans notre âme, mais que nous ne pouvons pas retrouver. Dans le rocher, la pierre, la perception est absolument obscure: l'effort subsiste inconscient.

L'univers se trouve donc reproduit un nombre infini de fois, puisque chaque Monade l'exprime et ne reçoit pourtant aucune impression d'un être quelconque situé en dehors d'elle. Il y a autant d'« univers réduits » que de Monades. Le même ensemble de phénomènes variés à l'infini est répété dans chaque substance, seulement la petite partie du monde exprimé distinctement (sous forme de perception consciente ou inconsciente) n'est jamais exactement la même dans deux Monades différentes. Toutes les parties de l'univers sont exprimées distinctement, mais les unes dans une Monade, les autres dans une autre, il faut un nombre infini de Monades pour que tout l'univers soit exprimé distinctement, sinon sous forme d'aperception, au moins sous forme d'effort. Prenons un exemple: Si je suis dans ma chambre,

1. On pourrait les appeler points métaphysiques: les atomes de substance et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers.

(Système nouveau, Erdmann, 126.)

2. Leibniz appelle Ame la Monade douée de sentiment, et Esprit, la Monade capable de connaître la vérité

Paris, ma Monade ne perçoit clairement qu'un petit coin de Paris, l'intérieur de mon cabinet de travail, par exemple. Mais au même moment d'autres Monades, celles des passants, perçoivent clairement la façade de ma maison et toute ma rue, d'autres les jardins, les boulevards, si bien que tous les coins et recoins de Paris se trouvent distinctement représentés dans deux millions d'âmes.

4^e Le monde des corps et la matière.

Il résulte clairement de toute cette analyse que, suivant Leibniz, il n'existe pas, comme le croyaient Malebranche et Descartes, deux sortes de substances, l'une pensante et inétendue, l'autre matérielle et étendue, mais une seule espèce de substance inétendue, spirituelle, qui a pour caractère la force et la pensée. Il devient dès lors impossible de comprendre la doctrine des Monades, si l'on n'y voit un véritable Idéalisme. Les corps, les choses ne sont et ne peuvent être que des idées.

Nous ne dissimulerons pas toutefois que, sur ce point, Leibniz n'est pas toujours parfaitement d'accord avec lui-même. On pourrait citer des textes nombreux où il semble partisan d'un réalisme voisin de celui de Descartes. Il oppose l'âme au corps, comme un pur cartésien. Il va même jusqu'à parler de ses *Points métaphysiques*, de ses *Atomes formels*, comme de véritables choses, situées dans l'espace. Il définit les corps « des agrégats de Monades », comme si des Monades spirituelles pouvaient occuper des places, les unes par rapport aux autres¹. Il est donc bien vrai

1. Ce qui ne l'empêche pas d'écrire au P. Desbosses : « Monades esse partes corporum tangere sese, componere corpora, non magis

qu'une interprétation purement idéaliste de la doctrine des Monades rencontre de grandes difficultés ; elle a contre soi des textes nombreux et précis. D'un autre côté, comme les textes idéalistes ne sont guère moins nombreux et sont tout aussi précis, la seule chose qui reste à faire est de chercher à découvrir quels sont les plus conformes au fond de la pensée de leur auteur. Or nous savons que Leibniz se faisait réaliste quand il le jugeait utile pour l'intérêt de sa philosophie. Il n'osait pas être idéaliste avec tout le monde. Peut-être donc suffit-il que quelques-uns de ses écrits, et, au point de vue métaphysique, les plus importants, soient favorables à l'idéalisme, pour qu'il soit permis d'adopter l'interprétation qui seule paraît conséquente.

Les Monades sont incorporelles, inétendues, et il n'existe que des Monades. Quant à ce que nous appelons la matière, les corps, ce sont de simples représentations de la Monade. Il est impossible d'attribuer à la matière aucune réalité. Non seulement, en effet, la matière est divisible à l'infini, mais encore elle est actuellement divisée à l'infini. Une particule matérielle, que nous distinguons à peine au microscope, est encore un agrégat de parties, aussi différentes entre elles que les pierres qui composent un tas de pierres. On peut descendre ainsi jusqu'à l'infini, jamais l'on n'atteindra quelque chose dont on puisse dire : Voici véritablement un être. Aussi Leibniz déclare-t-il nettement que « les atomes de matière sont contraires à la raison¹ », parce que la moindre parcelle de matière a encore des parties, et la conclusion qu'il en tire est qu'« il n'y en a pas dans la

deci debet quam hoc de punctis et animabus dicere licet. » (Lettre XVIII, p. 680, et lettre XX : « Nulla est Monadum propinquitas aut distantia spatialis vel absoluta, dicere-

que esse in puncto conglobatas aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti. »

1. *Système nouveau*. (Erdmann, p. 126, col. 2.)

nature¹. » Il n'y a donc aucune réalité dans la matière étendue. Les corps sont de simples phénomènes que notre pensée a le droit de subdiviser toujours, mais sans jamais pouvoir terminer son travail. Si l'âme veut essayer de sonder la Matière, elle ne trouve que le vide. Ses regards se perdent, comme les rayons d'un phare, dans l'infini de l'espace.

Leibniz est souvent revenu sur cette idée que les corps avec toutes leurs qualités ne sont que des phénomènes comme l'arc-en-ciel : *Corpora omnia cum omnibus qualitatibus suis non [sunt] aliud quam phaenomena bene fundata ut Iris*, écrit-il au P. Desbosses². Et dans l'*Examen des principes du P. Malebranche* : « Il y a même grand sujet de douter si Dieu a fait autre chose que des Monades, ou des substances sans étendue, et si les corps sont autre chose que des phénomènes résultant de ces substances³. » En effet, puisque la Monade ne reçoit aucune influence du dehors, pourquoi supposer, par exemple, derrière l'arbre que je vois, touche, sens, un autre arbre réel dont je n'ai aucun moyen de constater l'existence ? Et pourtant Leibniz ne croit pas que l'univers ne soit autre chose qu'une somme d'apparences et de vaines images, se succédant sur le miroir de la Monade. Ces images ne correspondent pas à des réalités matérielles, qui seraient inconcevables ; mais elles correspondent pourtant à quelque chose. M. Foucher, dans ses objections au *Système nouveau*, demandait avec beaucoup de raison : « D'où vient que Dieu ne se contente pas de produire toutes les pensées et modifi-

1. Réplique aux Réflexions de Bayle, etc. (Erdmann, p. 186, col. 2.)

2. Correspond. avec Desbosses, lettre XVIII. Leibniz dit qu'il en serait ainsi sans la présence d'un

certain lien métaphysique entre les substances, le *vinculum substantiale*. Or il abandonne bientôt l'idée de ce lien substantiel.

3. Erdmann, p. 695, col. 2.

cations de l'âme, sans qu'il y ait des corps inutiles que l'esprit ne saurait ni connaître ni remuer¹ ? » Et Leibniz répondait : « Sans doute, mais Dieu, qui a voulu qu'il y eût plutôt plus que moins de substances, a trouvé bon que ces modifications de l'âme répondissent à quelque chose en dehors². » Quel est donc ce « quelque chose » qui n'est pas une réalité matérielle et qui pourtant est réel ? Ce quelque chose ne peut être que les perceptions des autres Monades. Ce qui fait la réalité de cet arbre que je vois, c'est qu'il n'existe pas seulement pour moi, mais qu'il se trouve répété, clairement ou obscurément, dans un nombre infini de Monades. Voilà ce qui fait du contenu de mes perceptions plus qu'une apparence, plus qu'un phénomène subjectif de ma conscience. L'univers est objectif en ce sens qu'il est le même pour toutes les Monades. Ce point de la pensée de Leibniz deviendra plus clair, quand nous aurons exposé la doctrine de l'harmonie préétablie.

IV

L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

Leibniz a exposé l'Harmonie préétablie, comme la plupart de ses idées, de plusieurs manières assez différentes et difficilement conciliables. Il donne à sa théorie, tantôt une forme populaire, qui semble avoir pour but principal la diffusion de sa doctrine, tantôt, au contraire, une forme toute métaphysique, qu'il réserve pour un petit nombre de ses correspondants.

La première forme de l'Harmonie préétablie repose sur la conception d'un dualisme de la pensée et de l'étendue, et

1. Erdmann, p. 130, col. 1.

2. Erdmann, p. 132, col. 1.

reste parfaitement conciliable avec le cartésianisme. Leibniz e propose en effet d'expliquer les rapports de l'âme et du corps, conçus à la manière cartésienne, comme deux substances également réelles, radicalement différentes et incapables d'exercer aucune action l'une sur l'autre. C'est dans les éclaircissements du *Système nouveau* que l'idée de l'Harmonie préétablie se trouve pour la première fois exposée. Leibniz essaye de la rendre sensible par la comparaison célèbre des deux horloges¹. Il s'agit d'expliquer comment des phénomènes de pensée peuvent donner lieu à des phénomènes de mouvement et inversement : comment, par exemple, le désir et la résolution d'atteindre un certain but peuvent produire dans le corps les mouvements nécessaires pour atteindre ce but. Les modifications de l'âme ne sauraient avoir aucune action sur celles du corps. C'est par une sorte d'inconséquence que Descartes avait accordé à l'âme le pouvoir de changer la direction des esprits animaux. Admettre, d'un autre côté, avec Malebranche, que Dieu produit à chaque instant, dans le monde des corps, des phénomènes correspondant à ceux du monde des âmes, ou dans l'âme des états correspondant à ceux du corps, c'est recourir, d'une façon peu philosophique, à un véritable *deus ex machina*. La seule explication qui reste est donc celle d'une harmonie ou correspondance établie de toute éternité entre la série tout entière des états de l'âme et la série totale des états des corps. Tous les mouvements d'un corps sont des conséquences immédiates de ses états antécédents, de sorte que, depuis la naissance jusqu'à la mort, toutes les modifications de notre être matériel forment une succession continue, réglée par les lois de la mécanique. Toute modification de notre pensée trouve de même sa raison

1. Second éclaircissement du système nouveau. (Erdmann, p. 133.)

suffisante dans une pensée antécédente. La série de nos pensées forme, elle aussi, une chaîne continue et indépendante, depuis la naissance jusqu'à la mort. Mais Dieu a prévu, dès l'origine des choses, les séries des mouvements des corps et les séries des perceptions des Monades, et il a disposé ces séries de telle façon, qu'il y eût toujours entre elles une parfaite correspondance. C'est en vertu de cet accord que chacune de nos volitions, par exemple, est immédiatement suivie, dans le corps, des mouvements souhaités. Dieu a agi comme un horloger qui aurait réglé la marche de deux horloges différentes, pourvues chacune d'un mécanisme indépendant, d'une façon tellement parfaite, que les mouvements de l'une fussent toujours en concordance avec ceux de l'autre, comme si elles obéissaient à un seul mécanisme.

On voit que cette théorie suppose une dualité d'être, une opposition de l'âme et du corps, qui est étrangère au fond de la métaphysique de Leibniz. Nous savons que Leibniz n'admet qu'un seul genre de substance douée de force et de conscience : « Ces perceptions ou expressions des choses, dit-il, arrivent à l'âme en vertu de ses propres lois, comme s'il n'existait rien que Dieu et elle¹. » La Monade ne connaît que ses tendances et ses perceptions, et le monde matériel n'est autre chose que ces perceptions mêmes ; il est donc inutile de chercher à établir une concordance entre ces perceptions et les modifications d'un monde matériel absolu, qui, s'il existe, nous est parfaitement inconnu. Au contraire, il importe fort d'expliquer l'accord entre les perceptions des Monades différentes. Les Monades, en nombre infini, représentent toutes le même univers, qui est reproduit dans chacune d'elles. Voilà déjà une harmonie qui a

1. Erdmann, p. 133.

dû être réglée par Dieu. Mais, bien plus, les Monades perçoivent toutes le monde à un point de vue différent, et il faut que l'accord soit établi entre les points de vue de toutes les Monades. Par exemple, je cause avec un ami. Je me représente ma propre personne devant une autre personne et causant avec elle. C'est mon point de vue pour percevoir le monde. Mais, au même moment, une autre Monade, l'âme de mon ami, doit se représenter sa personne vis-à-vis de la mienne, et causant avec elle : et cela bien que chacune des deux Monades tire toutes ses perceptions de son propre fonds. C'est dans cette correspondance entre les perceptions de substances qui ne communiquent ni entre elles ni avec aucune réalité extérieure que consiste cette harmonie vraiment merveilleuse que Leibniz regardait comme la principale découverte de sa philosophie.

Dans le *Système nouveau*, qui paraît pourtant en grande partie réaliste, Leibniz parle déjà d'un accord parfait entre toutes les substances qui se représentent le même univers à différents points de vue. Dans tous les écrits, lettres, opuscules, où il semble découvrir le fond de sa pensée, la question qui le préoccupe est d'expliquer, non pas l'accord entre une substance pensante et une substance matérielle, mais l'accord des perceptions entre toutes les substances pensantes. Et l'idée qu'il combat n'est pas celle d'une influence de la matière sur la pensée, mais celle d'une influence des Pensées les unes sur les autres. Dans le *Second éclaircissement* du *Système nouveau*, où l'expression d'*Harmonie préétablie* se trouve employée pour la première fois, nous lisons : « Il y a, selon moi, des efforts (ajoutons et des perceptions) dans toutes les substances (Monades) ; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même, et ce qui s'ensuit dans les autres n'est qu'en vertu d'une harmonie préétablie et nullement par une influence réelle

ou par une transmission de quelque espèce ou qualité. » C'est peut-être dans les lettres au P. Desbosses que se trouvent les textes les plus décisifs. Leibniz y réduit le monde sensible à des perceptions de Monades en accord les unes avec les autres, *Monadum perceptiones inter se conspirantes*, en renonçant à toute substance corporelle, *seposita substantia corporea*. L'accord qui existe entre les perceptions des Monades ne peut s'expliquer ni par l'influence d'une substance corporelle agissant de la même façon sur toutes, ni par une action réciproque des Monades les unes sur les autres. Cet accord a donc dû être préétabli par Dieu : *Harmonia phaenomenorum* (les perceptions) *in animabus non oritur ex influxu corporum, sed est praestabilita; idque sufficeret si solæ essent animæ vel Monades, quo casu etiam evanesceret extensio realis, nedum motus, cujus realitas ad meras phaenomenorum mutationes redigeretur*¹.

V

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Nous savons que notre pensée ne reçoit rien du dehors. L'expérience n'est que le développement des représentations qui naissent du fond même de chaque Substance pensante. Étant donnés les principes généraux de la métaphysique de Leibniz et sa théorie essentiellement idéaliste des Monades, qu'appellerons-nous Connaissance humaine ? Avant de répondre à cette question, remarquons d'abord que l'idéalisme ne nous empêche nullement de parler comme tous les hommes du monde extérieur, et d'envisager la science au même point de vue que le réalisme le plus naïf. Le monde sensible est composé d'un ensemble de phéno-

¹. Lettre XIX au P. Desbosses. (Erdmann, p. 684.)

mènes obéissant aux lois de la mécanique, ces phénomènes ne sont pas de simples fantômes, ils ont une réalité, et cette réalité consiste en ce qu'ils n'existent pas seulement pour une âme, mais encore pour toutes les autres. Pour Leibniz comme pour tout le monde, la pensée humaine se trouve donc en présence d'un monde de phénomènes; l'expérience consiste dans l'observation de ces phénomènes, et la connaissance est la réduction de ces phénomènes en un système scientifique.

Les données de l'expérience ou perceptions claires ne constituent pas à elles seules le contenu de la Monade. La Monade dispose en outre d'un certain nombre de principes, ou plutôt de fonctions logiques, au moyen desquelles elle est capable de réagir sur ces données, c'est-à-dire de les connaître. Ces principes ne sont pas des abstractions ni des généralisations de l'expérience, ils sont innés dans la Monade; ils précèdent l'expérience et la dirigent. C'est dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* que Leibniz a développé et soutenu contre Locke sa théorie de l'innéité des principes de la connaissance. Ces principes constituent le fonds, l'essence de tout esprit, bien que tous les esprits ne soient pas capables de les dégager et de les réduire en formules. Chez l'enfant, par exemple, ils existent à l'état de simples pouvoirs intellectuels, dont l'enfant n'a pas conscience, mais qui n'en dirigent pas moins tout le travail de sa pensée, dès que sa pensée commence à s'éveiller. Ainsi l'enfant est incapable d'exprimer une idée comme la suivante : Tout phénomène a une cause; mais il a un besoin naturel, inné, de rattacher tout phénomène à un autre phénomène, besoin qui manifeste l'existence dans son esprit du principe de causalité.

Les vérités éternelles qui dominent tout le travail de la connaissance peuvent se réduire, suivant Leibniz, à deux :

le principe de Contradiction et le principe de Raison suffisante. C'est par le premier que nous jugeons si une proposition est vraie ou fausse en elle-même, et par le second que nous enchaînons les propositions entre elles. *Duobus utor in demonstrando principiis quorum unum est : falsum esse quod implicat contradictionem; alterum est : omnis veritatis, quæ immediata sive identica non est, reddi posse rationem, hoc est notionem prædicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere*¹.

Le principe de Contradiction peut se formuler ainsi : A n'est point non-A. C'est le fondement de toutes les propositions identiques, c'est-à-dire de tous les jugements dans lesquels le prédicat est identique au sujet.

Le principe de Raison suffisante est le fondement de toutes les propositions non identiques. Il permet à la raison de trouver le lien qui unit le prédicat au sujet dans de telles propositions, c'est-à-dire de rendre raison de la vérité de ces propositions.

Les propositions non identiques peuvent être de deux sortes : propositions nécessaires et propositions contingentes; et les premières comme les secondes sont fondées sur le principe de Raison suffisante. Occupons-nous d'abord des premières. Ce sont celles que Leibniz appelle les vérités de raisonnement. Le rapport nécessaire qui unit ici le sujet au prédicat peut être découvert au moyen d'une analyse, qui ramène ces propositions à des propositions identiques, et le principe de Raison suffisante est, dans ce cas, le principe même de cette analyse. Voici un exemple d'ana-

1. De scientia universalis seu calculo philosophico. (Erdmann, p. 83.)

lysé en matière nécessaire, donné par Leibniz lui-même. Il s'agit de prouver que tout multiple de 12 est multiple de 6. On raisonne ainsi : tout multiple de 12 est multiple de $2 \times 2 \times 3$ (ce qui est la définition de 12); mais tout multiple de $2 \times 2 \times 3$ est multiple de 2×3 (la seconde expression est contenue dans la première), et tout multiple de 2×3 est multiple de 6 (car 2×3 est la définition même de 6) : donc, etc.⁴. On voit que l'artifice de cette démonstration consiste à décomposer les idées de 12 et 6 dans leurs éléments respectifs et à résoudre la proposition donnée dans cette proposition identique et par conséquent nécessaire : tout multiple de $2 \times 2 \times 3$ est multiple de 2×3 . Il y a ici, suivant Leibniz, application du principe de Raison suffisante. Mais la raison suffisante de la vérité de cette proposition : tout multiple de 12 est multiple de 6, n'est autre que l'identité des termes donnés, 12 et 6, avec leurs propres éléments, $2 \times 2 \times 3$ et 2×3 . Le principe de Raison suffisante, dans son application aux vérités de raisonnement, n'est donc qu'une autre manière d'appliquer le principe d'identité. On ne peut pas dire qu'il se confonde entièrement avec ce principe, mais on peut dire qu'il en est une extension.

Arrivons maintenant aux vérités contingentes ou de fait. Comment peuvent-elles ressortir au même principe que les vérités nécessaires? L'idée très originale de Leibniz sur ce point est que ces vérités sont, aussi bien que les vérités de raisonnement, susceptibles d'analyse et virtuellement identiques. Il existe donc un lien logique entre le sujet et l'attribut, même dans des propositions comme les suivantes : Je suis assis, ou : César passe le Rubicon. « Il faut, en effet, dit Leibniz, dans le *Discours de métaphysique*⁵, que le

terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient, » et il est curieux de voir le grand Arnauld, tout convaincu qu'il était du libre arbitre, lui donner raison sur ce point¹. En effet, toutes mes perceptions, ou, en langage plus moderne, tous mes états de conscience étaient virtuellement contenus dans ma Monade de toute éternité, et ils se développent en vertu d'une sorte de mécanisme spirituel. Celui qui aurait parfaitement connu ma Monade avant ma naissance ou, comme dit Leibniz, un omniscient, aurait donc pu y découvrir une tendance à la perception qui apparaît aujourd'hui à ma conscience, et par suite cette perception elle-même. Ma Monade n'est que la série de toutes mes perceptions passées présentes et futures. Chacune de mes perceptions particulières y peut donc être découverte par analyse. Mais entre l'analyse des vérités de fait et l'analyse des vérités de raisonnement, il y a, suivant Leibniz, deux différences importantes.

1° Le prédicat se résout, dans le cas des vérités de fait, non dans des notions plus simples, comme 6 en 2×3 , mais dans un ensemble de dispositions ou tendances qui composent un état antérieur du même sujet, par ex. : Je me suis assis parce que j'étais fatigué ou que j'avais besoin d'écrire. Or l'état qui suit n'est pas identique à l'état qui précède, mais il en naît en vertu de la tendance des Monades à passer d'une représentation à une autre, en se donnant à chaque instant le plus haut degré de perfection possible. Le principe de Raison suffisante, dans son application aux vérités de fait, ne revient donc plus au principe de contradiction, mais devient un principe profondément distinct, que Leibniz for-

⁴ *De libertate* (éd. Foucher de Careil, 1857.) — 2. Au § 8.

¹ *Corresp. avec Arnauld*, lettre XII. (Ed. Grotefend, p. 57.)

mule en disant que la nature tend toujours au meilleur ou que tout possible tend à exister selon le degré de perfection qu'il enveloppe. *Veritates absolute primæ sunt, inter veritates rationis, identicæ, et inter veritates facti, hæc, ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta: nempe, omne possibile existit, et proinde existet, nisi aliud impediret quod etiam existere exigat et priori incompatible est, unde sequitur semper eam existere rerum combinationem qua existunt quam plurima*¹.

2^o L'analyse des vérités de raisonnement est finie, parce que le nombre des notions primitives et de leurs combinaisons possibles est fini : la vérité donnée se résout donc tôt ou tard dans une vérité identique et nécessaire, et, par conséquent, est elle-même nécessaire. Au contraire, dans les vérités de fait, l'analyse va à l'infini : car l'état actuel d'une Monade s'explique par son état antérieur, celui-ci par un état précédent, qui a lui-même besoin d'une explication semblable, et ainsi de suite à l'infini. Il n'y a donc pas de dernier moyen terme qui achève de relier le prédicat au sujet ; et c'est là, suivant Leibniz, une des causes pour lesquelles une vérité de fait est toujours contingente. Elle l'est encore en ce sens que l'état présent d'une Monade n'est jamais absolument nécessaire, même par rapport au précédent : car il ne lui est pas identique, et la liaison de deux états consécutifs n'est pas fondée sur le principe de contradiction, mais sur le principe de la tendance au meilleur. Ajoutons que l'analyse d'une vérité de fait ou l'explication d'un phénomène donné va à l'infini, non seulement par rapport au temps, mais encore par rapport à l'espace : car, ainsi que nous l'avons vu, chaque mouvement subit, à chaque instant, le contre-coup de tous

1. *De veritatibus primis.* (Erdmann, p. 99.)

les autres, et l'ensemble de ces mouvements est doublement infini, et à cause de l'étendue infinie de l'univers, et à cause de la division infinie de chacune de ses parties.

En résumé, le travail de la pensée humaine consiste à relier entre elles des idées ou des vérités. La science consiste à établir, soit entre des idées, soit entre des vérités, un enchaînement nécessaire, valable pour toute intelligence. On pourrait donc définir la pensée humaine une puissance d'unir, ou une activité unifiante. Et cette activité consiste dans l'exercice de deux *fonctions* logiques, pour ainsi dire, qui, réduites en formules, s'appellent le principe de Contradiction et le principe de Raison suffisante.

VI

LE DÉTERMINISME ET LE SENTIMENT DE LA LIBERTÉ.
LA THÉORIE DU LIBRE ARBITRE.

Il reste, pour terminer cette étude, à nous demander quelle est la place réservée, dans ce système, à la liberté humaine. La doctrine de Leibniz est, comme on peut le voir, un déterminisme conséquent et absolu. Tous les changements qui surviennent dans le monde, y compris les modifications les plus insignifiantes de notre propre corps, sont des états de notre Monade, et il est possible de rendre compte de ces états par des états antécédents. L'ordre de succession des perceptions de notre Monade est rigoureusement déterminé, bien avant ce que nous appelons la naissance. Leibniz répète, presque dans tous ses écrits, que l'état présent du monde (y compris notre corps) est une conséquence nécessaire de ses états précédents. Le présent résulte du passé et est « gros de l'avenir ». Tout se passe en effet, en ce monde, en vertu des lois de la méca-

nique, et il serait tout à fait inconséquent de faire une exception pour notre organisme.

La philosophie de Descartes avait rendu le déterminisme inévitable : aussi la question de savoir si je suis libre, au sens vulgaire du mot, c'est-à-dire si je puis modifier en quelque façon la série des mouvements des corps, ne se présente même pas à l'esprit de Leibniz. Cette question lui semble définitivement résolue. Tout mouvement de la matière est déterminé, dans son intensité et dans sa direction, par un mouvement précédent. « On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. Les cartésiens ont fort mal réussi, à peu près comme Épicure avec sa déclinaison des atomes dont Cicéron se moque si bien, lorsqu'ils ont voulu que l'âme, ne pouvant point donner de mouvement au corps, en change pourtant la direction : mais ni l'un ni l'autre ne se peut et ne se doit, et les matérialistes n'ont point besoin d'y recourir : de sorte que rien de ce qui paraît au dehors de l'homme n'est capable de réfuter leur doctrine¹. »

Toute philosophie a pour premier devoir de se conformer à cet axiome de la physique moderne, qu'un mouvement ne peut s'appliquer que par l'action d'une force résidant dans un corps. On sait que Kant, qui pourtant tenait à la liberté par-dessus tout, ne songea pas un instant à révoquer en doute le déterminisme physique en même temps que psychologique de nos actions, et peu de personnes, depuis Kant, au moins dans les écoles anglaises et allemandes, ont admis qu'on pût le contester. Leibniz pourrait peut-être revendiquer l'honneur d'avoir compris, un des premiers, que la philosophie devait avoir pour tâche, doré-

1. Réplique aux réflexions de Bayle. (Erdmann, p. 185.)

navant, de concilier le déterminisme universel des phénomènes avec le sentiment réel et très légitime que nous avons de notre liberté. La solution qu'il donna de ce problème peut ne pas être considérée comme définitive par certains esprits ; elle est moins profonde que celle de Kant ; on y est pourtant revenu de nos jours. La théorie de la liberté de Mill n'est pas en effet, malgré la différence qui sépare à tant de points de vue les deux philosophes, sans analogie avec celle de Leibniz¹.

Leibniz essaye de résoudre le problème de la liberté et du déterminisme en prenant pour base la distinction que nous avons exposée entre les vérités nécessaires d'une nécessité absolue et les vérités contingentes. La nécessité logique ou métaphysique implique l'impossibilité absolue du contraire. Ainsi le contraire d'une proposition géométrique implique contradiction et ne peut pas même être conçu. Si nos actions étaient nécessaires d'une pareille nécessité, elles ne sauraient, à aucune condition, nous paraître libres. Mais il ne faut pas confondre la nécessité avec la détermination. Or nos actions ne sont pas nécessaires, elles ne sont que déterminées. Sans doute, le contraire de ce qui m'arrive ne pouvait pas arriver. La succession de toutes les perceptions de ma Monade était en effet réglée dès l'origine du monde. Dieu, en voulant Adam, a voulu, par là même, tout ce qui lui est arrivé et tout ce qui est arrivé à sa postérité, et il était vrai, dès la création d'Adam, que j'écrirais aujourd'hui². Mais si toutes mes actions sont déterminées, elles ne sont pas nécessaires, puisque leur opposé n'implique pas contradiction. Et cet opposé aurait fort bien pu se produire, si Dieu, au lieu du monde qu'il a admis à l'existence, eût jugé à propos d'en choisir un autre.

1. Voir Mill : *Logique*, liv. VI, ch. II, et *Examen de la Philosophie* de Hamilton, chapitre xxv.
2. Cf. *Théodicée*, § 36.

Ainsi, chaque fois que je prends une détermination, l'opposé du parti que j'adopte m'apparaît comme étant possible. La question se réduit donc à savoir comment une action qui, sans être logiquement nécessaire, est pourtant déterminée, peut paraître libre. Qu'est-ce donc que ce libre arbitre que nous sentons en nous? La réponse de Leibniz est que « la volonté choisit librement lorsqu'elle se sent seulement inclinée et non nécessitée¹ ». Il faut renoncer à l'hypothèse chimérique et contraire à toute raison d'une volonté qui se déciderait sans être inclinée par des motifs. La doctrine de la liberté d'indifférence ne supporte pas l'examen : *Libertas indifferentiæ est impossibilis, adeo ut ne in Deum quidem cadat*². Or, si la volonté a besoin d'être inclinée par des motifs pour se déterminer, il est inévitable que, en dernière analyse, elle obéisse au motif qui l'incline le plus, de quelque nature que soit ce motif. « Il y a toujours une raison prévalente qui porte la liberté à son choix, bien que cette raison déterminante ne nous soit pas toujours connue. » Si bien que « le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris ». Mais il suffit, pour sauver la liberté, que cette raison « incline sans nécessiter³ », autrement dit, il suffit que la volonté conserve le sentiment qu'elle aurait pu choisir autrement et que ce sentiment soit autre chose qu'une illusion; mais il n'est pas une illusion puisque un autre univers eût pu être réalisé. Dieu même n'est pas libre d'une liberté absolue; il ne peut manquer de choisir le meilleur, par conséquent il obéit au principe de Raison suffisante. Ainsi, il y a une raison suffisante qui a déterminé Dieu à choisir le monde où nous vivons, plutôt que tout autre monde possible, c'est que ce

1. Cf. *Théodicée*, § 45.

2. De *libertate*. (Erdmann, | n° LXXVI, p. 669.)

3. *Théodicée*, §§ 45 et 45.

monde était le meilleur des mondes possibles. Dieu est donc, lui aussi, déterminé. *Determinatus ille est ad optimum efficiendum*¹. Et pourtant il est libre puisqu'il ne subit aucune nécessité logique. Il faut que l'homme se contente d'une liberté de ce genre et ne prétende pas à une indépendance absolue qui n'appartient même pas à Dieu.

On voit que, pour Leibniz, ce que la philosophie moderne appelle « l'objection des motifs » n'est pas réfutable. Mais il faut ajouter que si notre volonté n'échappe pas au déterminisme universel, il y a lieu, néanmoins, de distinguer entre l'activité humaine et l'activité animale. L'animal obéit en aveugle à l'inclination qui le pousse; il ne se rend pas compte de la fin de son action. L'homme, au contraire, est capable de se déterminer par la représentation nettement conçue d'un but à atteindre. Ainsi l'oiseau qui bâtit son nid cède à une impulsion irrésistible. Selon toute vraisemblance, il n'a aucune idée ni de ce que sera son nid terminé, ni de l'usage auquel il servira. Au contraire, l'homme, avant de bâtir une maison, s'est représenté sa maison toute bâtie et l'usage qu'il peut en faire, et c'est cette représentation qui l'a déterminé. On peut donc dire que l'homme accepte librement le motif qui le détermine, ce que ne peut faire l'animal. Et la liberté humaine peut être conçue comme « la spontanéité d'un être intelligent », qui, incliné vers une détermination, s'y porte de son plein gré, sans subir aucune nécessité logique ni aucune contrainte physique. *Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto... id in homine... alius assurgit et liberum appellatur. — Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est. — Contingens seu Non-necessarium e.*

1. De *libertate*. (Erdmann, page 669.)

*cujus oppositum non implicat contradictionem. — Coactum est cujus principium est externum*¹.

Le déterminisme de la volonté, conçu de cette manière, se concilie aisément avec le témoignage de notre conscience. Stuart Mill a remarqué que si, à l'instant où je me décide, je ne me sens pas dominé par une nécessité inéluctable, je n'ai pourtant pas conscience d'être capable d'agir contrairement au désir le plus fort. Je sais que j'aurais pu agir autrement que je ne l'ai fait, si je l'avais préféré. J'ai le sentiment de pouvoir modifier mon caractère si je le désire, et c'est en cela que consiste le sentiment de ma liberté morale. Mais Stuart Mill n'aperçoit pas ce qui, dans une décision prise de cette manière, est véritablement libre, c'est-à-dire l'acte par lequel le moi intelligent conçoit le motif et s'en distingue, tandis que le moi animal reste confondu avec le mobile de l'acte. De là l'impuissance de Stuart Mill à rendre compte d'une façon satisfaisante du sentiment que nous avons de notre liberté, alors même que nous savons obéir à un motif.

Leibniz, au contraire, nous paraît satisfaire à toutes les exigences de la conscience et du sens commun. Le sens commun ne prétend pas que nous nous déterminions sans motif; il prétend seulement que, deux motifs d'action se présentant dans une circonstance donnée, nous pouvons faire un choix, c'est-à-dire que le motif le plus puissant ne l'emporte pas d'une manière fatale et aveugle, comme un poids mis sur le plateau d'une balance. Mais voyons en quoi consiste ce choix. Les deux motifs sont d'abord nettement conçus, aperçus par l'intelligence; mais pour que l'un des deux incline la volonté, il faut qu'il s'accorde avec d'autres motifs plus profonds, permanents, avec ces inclinations intel-

1. *De libertate*. (Erdmann, n° LXXVI, p. 669.)

lectuelles, morales et religieuses qui forment le fond de notre caractère, c'est-à-dire notre personne, notre moi. Cet accord entre le motif fortuit, accidentel, et le motif profond, est encore aperçu par l'intelligence, et, alors seulement, la volonté est déterminée à agir. La volonté nous paraît alors agir librement. Qu'est-ce qu'un honnête homme? C'est un homme qui a des inclinations morales inébranlables, liées à des idées morales nettement conçues. Si un tel homme se trouve avoir à choisir entre un parti honnête et un parti deshonnête, c'est-à-dire si sa volonté est à la fois sollicitée par un motif moral et par un motif immoral, le motif moral, s'accordant avec les inclinations morales qui forment le fond du caractère de cet homme, l'emportera certainement. Ainsi un véritable honnête homme ne peut pas violer son serment. Le sens commun en est convaincu, et pourtant il est également convaincu que cet honnête homme est libre. C'est qu'il entend le mot libre dans le sens de Leibniz : *spontaneitas intelligentis*. C'est d'une façon consciente, réfléchie, voulue, que l'honnête homme ne peut pas violer son serment. Il est donc libre. En résumé une seule chose est incompatible avec l'idée de notre liberté : la nécessité métaphysique ou logique, mais nullement le déterminisme.

CONCLUSIONS

Résumons, en quelques propositions courtes, les idées principales de la philosophie de Leibniz.

Il n'y a pas deux substances, comme l'avait cru Descartes, mais une seule, et cette substance a pour essence l'effort et la perception. Cette substance est divisée en un nombre infini d'êtres, qui sont les Monades.

Les Monades, dans leurs efforts ou leurs perceptions

expriment l'univers tout entier. Le monde sensible n'a aucune réalité en dehors des perceptions des Monades : mais il est reproduit autant de fois qu'il existe de Monades.

Chaque Monade n'exprime distinctement qu'une partie du monde, celle qui est en rapport avec le corps auquel elle correspond. Ce corps constitue le point de vue de la Monade. Toutes les Monades perçoivent le même univers sous différents points de vue, et c'est l'accord entre les perceptions des Monades, incapables d'agir les unes sur les autres, que Leibniz appelait l'harmonie préétablie.

Chaque Monade humaine, ou Esprit, est capable de connaissance réfléchie. Cette connaissance est possible au moyen de deux principes qui constituent la raison : le principe de contradiction, fondement des vérités identiques, et le principe de raison suffisante, fondement des vérités de raisonnement et des vérités de fait.

La succession des perceptions de chaque Monade est réglée depuis l'origine du monde. Toutes nos actions sont donc déterminées. Mais cette détermination est conciliable avec le sentiment de la liberté, parce que nous avons conscience que le contraire du parti que nous avons pris était, sinon réellement, au moins logiquement possible.

Le système de Leibniz peut être défini un *Idealisme*, puisqu'il n'existe que des Monades et leurs perceptions, et que les choses, par conséquent, ne sont que des idées. Mais ce n'est pas un idéalisme absolu, puisqu'il existe, outre les idées, des substances spirituelles qui en sont les supports. C'est un idéalisme spiritualiste

LA MONADOLOGIE

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés, simple, c'est-à-dire sans parties (*Théod.*, § 10).

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puis

1. La Monade : « Monas est un mot grec qui signifie l'unité ou ce qui est un. » (Leibniz, *Princ. de la nat. et de la grâce*, § 1.)

2. C'est l'argument même dont Kant se servira plus tard pour prouver la thèse de sa seconde antinomie : « En effet, supposez que les substances composées ne le soient pas de parties simples : si vous supposez par la pensée toute composition, aucune partie composée ne subsistera, et (puisque'il n'y a pas de partie simple) il n'y aura non plus aucune partie simple, c'est-à-dire qu'il ne restera plus rien, et que, par conséquent, aucune substance ne sera donnée. Ou bien donc il est impossible de supprimer par la pensée toute composition, ou bien il faut qu'après cette suppression il reste quelque chose qui subsiste indépendamment de toute

composition, c'est-à-dire le simple. » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 54.) Mais il faut remarquer : 1° que cet argument n'est valable que si les corps existent réellement hors de notre esprit : car, s'ils ne sont que des fantômes de notre imagination, ils ne sont composés de rien et ne supposent rien de simple ; 2° qu'il est impossible, en tout cas, selon Leibniz, comme selon Kant, qu'une étendue se compose de parties simples ou inétendues ; qu'en admettant, par conséquent, que les corps existent hors de nous, ce dont Leibniz n'est pas bien sûr, les Monades ne peuvent pas être pour lui les éléments de l'étendue elle-même, mais seulement ceux de la réalité invisible qui lui sert de fondement. Voy. le Supplément A, à la fin du volume.

qu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.

3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement (§ 89).

5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi, on peut dire que les Monades ne sauraient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une Monade puisse être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature; puisqu'on n'y

3. *Atomes* : en grec τὰ ἄτομα (σώματα) ou αἱ ἄτομοι (ψύσεις). Il est presque superflu de remarquer, après ce que nous venons de dire, que les véritables atomes de Leibniz n'ont de commun que le nom avec ceux d'Épicure. Il les appelle ailleurs *atomes formels* (*Syst. nouv.*, § 3) et les rapproche des formes substantielles d'Aristote.

7. *Altérée* : l'altération, ἀλλοίωσις, était pour Aristote un

genre particulier de changement, qui portait exclusivement sur la *qualité* des choses. Mais, pour les cartésiens (et Leibniz est d'accord avec eux sur ce point), les qualités des choses ne consistent que dans la configuration ou dans la texture de leurs parties : un changement de qualité ne peut donc être qu'un changement de figure ou de situation, c'est-à-dire un mouvement.

saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans; comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi, ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des Êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples; et les Monades étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'elles ne diffèrent point en quantité; et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu

Accidents, συμβεβηκότα, ce qui est survenu aux choses, par opposition à ce qui résulte de leur nature ou essence.

Espèces sensibles : les εἶδη αἰσθητά d'Aristote. Mais quand les scolastiques accordaient à leurs espèces la faculté de se promener hors des substances, ils confondaient les εἶδη d'Aristote avec les εἰδύλα d'Épicure. Voy. Arist., *De an.*, l. II, c. 12 et l. III, c. 2; Épic. ap. Diog.

Laert., l. X, § 46, sqq.; Lucr., l. IV, v. 33, sqq.

8. Ces *qualités* des Monades sont leurs tendances ou appétits dont Leibniz parlera tout à l'heure.

Ingrédients : éléments, ce qui entre dans la composition des choses.

Elles (les Monades) ne diffèrent point en quantité, puisqu'elles n'ont ni figure ni étendue.

Le plein étant supposé. Descartes pensait qu'il n'y avait point

ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indistinguable de l'autre.

9. Il faut même, que chaque Monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais dans la nature deux êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune.

de vide dans le monde, par cette raison décisive que l'essence des corps consistait dans l'étendue, et que l'étendue ne faisait qu'un avec l'espace; tout était plein pour lui, parce qu'au fond tout était vide et purement imaginaire ou intelligible. Mais il en résultait, suivant Leibniz, que Descartes ne pouvait pas rendre compte du phénomène du mouvement: car si le monde n'est qu'une étendue parfaitement continue et uniforme, il est impossible de dire où un corps finit et où un autre commence, et par suite de s'apercevoir qu'un corps a changé de place avec un autre. Pour Leibniz, au contraire, l'étendue suppose (nous ne disons pas renferme) quelque chose de réel, ce sont les Monades et leurs tendances; et percevoir un mouvement, c'est, pour nous, percevoir un changement de rapport entre les tendances d'un certain nombre

de Monades ou plutôt de notre propre Monade, qui reproduit, en vertu de l'harmonie préétablie, celles de toutes les autres. Voyez le Supplément B, à la fin du volume.

9. Une dénomination intrinsèque est celle qui exprime la qualité ou l'état propre d'un être, abstraction faite de ses rapports avec les autres: cf. *Logique de Port-Royal*, part. 1, c. 2. Les seuls êtres de la nature, suivant Leibniz, sont les Monades; or les Monades ne peuvent se distinguer les unes des autres, ni par leur situation, puisqu'elles ne sont point dans l'espace (Suppl. A, nos 3 et 4), ni par leur action réciproque, puisqu'elles sont incapables de se modifier mutuellement (§ 7); il faut donc qu'elles se distinguent par leur état interne ou, comme Leibniz va l'expliquer, par leurs tendances et leurs perceptions.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des Monades viennent d'un *Principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur (§§ 396, 400).

12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement il y ait un *détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété de substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception* qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'Âmes

13. *Affections*: modifications.

14. *Dans la suite*: §§ 20-24. On sait que les cartésiens ne reconnaissent pas en nous d'autre état interne que la pensée, c'est-à-dire ce dont nous avons ou pouvons avoir une conscience réfléchie. De là la négation de tout état

interne, et par suite, de toute âme chez les êtres qui, comme les animaux, ne sont pas capables de réflexion. La doctrine de Leibniz, sur les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, a été heureusement renouvelée par Maine de Biran et tient aujourd'hui une grande place

des Bêtes ni d'autres Entéléchies; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition*; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée, dont nous nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi, tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une Substance simple, doivent reconnaître cette multitude dans la Monade; et Monsieur Bayle ne devait point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son dictionnaire Article *Rorarius*.

dans la psychologie physiologique.

Sur ce long étourdissement que Leibniz reproche aux cartésiens de confondre avec une mort à la rigueur, cf. § 24, 73, 76 et 77.

Âmes séparées: cf. § 72. Suivant Aristote, c'était seulement la pure intelligence qui pouvait être séparée de l'organisme, οὗτος ὁ νοῦς χωριστός (De an., l. III, c. 5).

15. L'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à

toute la perception où il tend. Voy. plus loin, § 60.

16. Bayle (Pierre), professeur de philosophie à Sedan, puis à Rotterdam, auteur d'un célèbre *Dictionnaire historique* et d'un grand nombre d'autres écrits, né au Carlat, dans le comté de Foix, en 1647, mort à Rotterdam en 1706.

Rorarius (Girolamo Rorario) fut nonce du pape Clément VII à la cour de Hongrie, et composa vers

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la *Perception* et ce qui en dépend, est *inexplicable par des raisons mécaniques*, c'est-à-dire, par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception; on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans, que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé, ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire, les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *Actions internes* des substances simples. (Préf.*** 2 b.)

18. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, (ἐχουσι τὸ

1547 un traité dans lequel il essayait de prouver *quod animalia bruta ratione utantur melius homine*. Bayle a consacré à Rorarius un article de son *Dictionnaire historique*, et a pris occasion de ce traité pour discuter, dans deux longues notes, le système de Leibniz. Leibniz, dans ce paragraphe, paraît faire allusion à la fin de la note H et aux paragraphes 7 et 8 de la note L.

18. Entéléchies. 'Εντελέχεια, chez Aristote, est à peu près synonyme

d'ἐνέργεια et désigne, non un être, mais ce que les scolastiques ont appelé l'acte, par opposition à la puissance: aussi ne s'emploie-t-il qu'au singulier: Ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (De an., l. II, c. 1)... δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς; ἀλλ' ἐντελέχεια οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῦς (ib., l. III, c. 4). Leibniz semble donc s'éloigner beaucoup du sens d'Aristote lorsqu'il appelle ses Monades des entéléchies; mais il a toujours en vue,

ιντελής), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes, et pour ainsi dire, des Automates incorporels (§ 87).

19. Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions* et *appétits* dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Ames; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela; et qu'on appelle *Ames* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un État, où nous nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus (§ 64).

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne saurait

lorsqu'il les désigne par ce mot, le principe actif ou *formel*, qui ne les constitue pas tout entières et qui est joint en elles à un principe passif et *matériel*. Voy. les

notes des §§ 3 et 42; cf. *Théol.*, § 87.

19. Cela, c'est-à-dire la simple perception.

21. Susdites: §§ 8-13.

périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose, que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir (§ 360);

23. Donc puisque réveillé de l'étourdissement on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien, qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement (§§ 401-403).

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

Affection: voy. la note du § 43.

Distingué: distinct.

22. Voy. le Supplément C, à la fin du volume.

22-23. *Naturellement*, c'est-à-dire à moins d'une intervention extraordinaire de Dieu. Cependant

Leibniz dit ailleurs que « tout » est « dans l'ordre, jusqu'aux miracles quoique ceux-cy soient contraires à quelques maximes subalternes ou loix de la nature. » (*Corr. avec Arnauld*, éd. Grotefend, p. 43; cf. *Disc. de métaph.*, §§ 6 et 7.

25. Aussi voyons-nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons, que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la

25. Remarquez qu'il n'y a pour Leibniz qu'une différence d'intensité entre les perceptions des simples Monades et les sentiments des âmes proprement dites. Si les mouvements qui forment le principal objet des perceptions d'une Monade sont confus et irréguliers, la conscience ne sait, pour ainsi dire, auquel entendre et s'affaiblit en se dispersant. Si ces mouvements, au contraire, sont réguliers

et harmoniques, comme ceux du nerf auditif ébranlé par les ondes sonores, les perceptions qui leur correspondent s'exaltent en s'accumulant et atteignent ainsi le degré d'intensité qui constitue, suivant Leibniz, le sentiment.

Tantôt : §§ 78 à 81.

26. Cette espèce de *consécution* est ce qu'on appelle aujourd'hui l'*association des idées*. Cf. Leibniz, *Nouv. ess.*, Avant-propos.

douleur, qu'il leur a causée, et crient et fuient (*Prélimin.*, § 65).

27. Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres répétées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblans aux Médecins Empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique parce que cela s'est toujours fait ainsi, jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences ;

29. Ces *vérités nécessaires et éternelles* sont les principes de la *Contradiction* et de la *Raison suffisante*, dont il sera question plus loin. La pensée de Leibniz est ici la même que celle de Kant : c'est par l'application des principes de l'entendement aux données de la sensibilité qu'une simple liaison de phénomènes, qui n'existait que pour le sujet sentant, devient un *fait* ou une *vérité*, qui a une valeur objective, et qui existe pour tous

les esprits. Les *simples animaux* s'attendent machinalement à éprouver ce qu'ils ont déjà éprouvé dans des circonstances semblables : l'homme seul *sait* que, la cause étant posée, l'effet doit s'ensuivre, et c'est ce savoir que Leibniz appelle ici la *Raison* (cf. § 26 ; voy. l'Introduction, § V).

En nous élevant à la *connaissance de nous-mêmes et de Dieu*, Leibniz a développé cette pensée dans le paragraphe suivant.

en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable ou *Esprit*.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moi*, et à considérer que ceci ou cela est en Nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même ; en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces Actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements (*Préf. ****, 4 a).

30. Ce paragraphe est très obscur, et Maine de Biran, qui le cite souvent, ne l'a peut-être pas bien compris. Nous savons déjà ce que Leibniz entend par les *vérités nécessaires* : par leurs abstractions, il paraît entendre une sorte d'analyse métaphysique par laquelle nous remontons d'un objet ou d'une connaissance donnée aux idées simples ou primitives, qui sont pour lui, comme pour Platon, les derniers éléments de la pensée et des choses (voy. plus loin les §§ 33 et 35 et la note du § 35). Mais quelles peuvent être ces idées primitives ? Il faut d'abord exclure les qualités sensibles, qui ne sont, pour Leibniz comme pour tous les cartésiens, que des modifications de notre sensibilité ; il faut exclure aussi les notions mathématiques qui ont, suivant lui, « quelque chose d'imaginaire et de relatif à des perceptions » (*Disc. de métaph.*,

§ 12; cf. *ib.*, § 1) : il ne reste donc que les notions métaphysiques, comme celles de l'Être, de la substance, de l'un, du même, de la cause, etc. (cf. *Nouv. ess.*, I, II, c. 1). Or ces notions nous paraissent, dans la pensée de Leibniz, constituer l'essence même du moi et de Dieu ; nous voulons dire que le moi, pour lui, n'est pas un être, mais l'être conçu sous certaines restrictions ou limitations, de même que Dieu est l'être conçu dans toute sa perfection et toute sa plénitude. On comprend ainsi comment c'est par de véritables abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs* qui nous font penser d'abord à ce qui s'appelle *Moi*, et ensuite à Dieu, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Selon Maine de Biran, au contraire, nous concevons par saisir en nous un être ou une cause, et nous nous

31. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands Principes, celui de la Contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux (§§ 44, 169) ;

32. Et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (§§ 44, 196).

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les vérités de Rai-

levons ensuite (non sans peine) aux idées générales de causalité et d'existence. Voy. le Supplément D, à la fin du volume.

31. Une proposition enveloppe de la contradiction lorsqu'elle énonce, explicitement ou implicitement, qu'une chose ou une notion n'est pas elle-même, par exemple qu'un cercle n'est pas rond ou qu'il est carré.

Ne confondez pas contradictoire avec contraire. Ce qui est contradictoire au faux est nécessairement vrai par exemple, s'il est faux qu'un objet soit blanc, il est certain que cet objet n'est pas blanc. Mais ce qui est contraire au faux peut être également faux : il est faux qu'un objet soit blanc, il peut être également faux qu'il soit noir ; il se peut même que cet objet (par exemple un cercle idéal) n'ait aucune couleur.

32. Remarquez que Leibniz fonde

sur le principe de la Raison suffisante, non seulement toutes les vérités de fait, mais encore toutes les vérités de raisonnement qui ne sont pas primitives ou dans lesquelles le sujet et le prédicat ne sont pas identiques. Voyez, sur ce point, l'Introduction, § V.

33. Les vérités de raisonnement sont, pour Leibniz, celles qui expriment l'essence ou la possibilité, et les vérités de fait, celles qui expriment l'existence actuelle des choses. Ainsi cette proposition : l'homme est raisonnable, est une vérité de raisonnement, parce qu'elle porte sur l'essence ou la nature idéale de l'homme ; et cette vérité est nécessaire, parce qu'elle peut être réduite par l'analyse (en substituant la définition au défini) à cette proposition identique : l'animal raisonnable est raisonnable. Sur la contingence des vérités de fait, cf. § 36.

sonnement sont nécessaires, et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'Analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§§ 170, 174, 189, 280-282, 367; *Abr.*, obj. 3).

34. C'est ainsi que chez les Mathématiciens, les *Théorèmes* de spéculation et les *Canons* ^{Règles} de pratique sont réduits par l'analyse aux *Définitions*, *Axiomes* et *Demandes*. *Intitulat.*

35. Et il y a enfin des idées simples dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des Axiomes et Demandes, ou en un mot des *principes pri-*

34. *Canons*, du grec κανών, règle: ce sont les règles qui servent à résoudre les problèmes, comme les quatre premières règles de l'arithmétique, la règle de trois, etc.

Demandes: ἀντίκτιστα, postulata. Euclide, au début de ses *Éléments*, demande qu'on lui accorde, non la vérité de certaines propositions théoriques, mais la possibilité de certaines opérations ou constructions élémentaires, comme celle-ci: de tout point à tout point mener une ligne droite. Proclus, dans son *Commentaire* sur le premier livre des *Éléments*, remarque que les demandes diffèrent des axiomes comme les problèmes des théorèmes, c'est-à-dire par leur caractère pratique. On s'était accoutumé, il est vrai, dès l'antiquité, à joindre aux demandes trois propositions d'un caractère théorique, dont l'une

est encore célèbre aujourd'hui sous le nom de *postulatum* d'Euclide: mais ces propositions doivent figurer, suivant Proclus, et figurent en effet dans les meilleures éditions d'Euclide, au nombre des axiomes. Voy. le *Comm.* de Procl., éd. Friedlein (Leipzig, 1873), p. 178, sqq., et 182, sqq.; cf. Barrow (professeur à Cambridge et maître de Newton), *Lect. math.*, ann. 1664, lect. VIII.

35. Sur les idées simples ou primitives, cf. le § 33 et la note du § 30. Leibniz croyait qu'il était possible de représenter toutes les idées simples par autant de signes distincts et toutes les idées complexes par des combinaisons des signes élémentaires: chaque terme de cette langue nouvelle aurait ainsi porté sa définition en lui-même, tous les rapports des idées seraient devenus visibles,

mitifs, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les *Énontiations identiques*, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les *vérités contingentes* ou de fait, c'est-à-dire, dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures; où la Résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés, qui entrent dans

et toutes les vérités auraient pu être facilement découvertes et démontrées au moyen d'une sorte de calcul infallible. L'idée de cette « caractéristique universelle » a longtemps occupé Leibniz, qui assure même quelque part qu'il a enfin trouvé le moyen de la réaliser, et que quelques hommes choisis pourraient, sous sa direction, en venir à bout en cinq ans: cependant elle paraît être toujours restée à l'état de projet. Voy., sur la caractéristique universelle, Leibniz, *De art. combin.*, probl. I et II, us. X, et les morceaux insérés dans l'éd. Erdmann sous les nos XI-XXII et LII; voy. aussi, comme exemples d'analyse appliquée aux notions morales, les nos LXXVI et LXXVII de la même édition.

Barrow avait dit, avant Leibniz, que les seuls principes véritablement primitifs étaient les *Énontiations identiques*, et que les axiomes d'Euclide avaient besoin

de démonstration (*Lect. mathem.*, ann. 1664, lect. VII). Voy., comme exemple de démonstration appliquée aux axiomes, le no XIX de l'éd. Erdmann.

36. Sur la Résolution ou analyse des *vérités contingentes*, voy. l'Introduction, § V. Rappelons seulement ici que cette analyse, suivant Leibniz, va à l'infini et qu'il est impossible de trouver un dernier moyen terme qui relie, par exemple, l'attribut passant le Rubicon au sujet César. Or la raison exige que l'action de César soit complètement expliquée: et cette explication, qui ne se trouve pas dans la série infinie de ses états antérieurs, doit être cherchée dans la volonté de Dieu, qui a choisi cette série de préférence à toute autre. C'est ainsi que l'existence des vérités contingentes constitue aux yeux de Leibniz une preuve de l'existence de Dieu. Voy. le Supplément E, à la fin du volume.

la cause efficiente de mon écriture présente; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340-344).

37. Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une Substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu (§ 7).

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout; *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.*

Par *écriture*, entendez ici l'action d'écrire, *scriptio*.

Sur l'opposition des *mouvements* et des *inclinations*, de la *cause efficiente* et de la *cause finale*, voy. plus loin, § 79.

37. Voy. la note du paragraphe précédent et le Supplément F, à la fin du volume.

38. *Nécessaire*, c'est-à-dire qui porte en elle-même la raison de sa propre existence. Voy. plus loin, § 45.

Eminemment : cf. Descartes,

III^e Méd. : « ... la pierre qui n'a point encore été... ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi, *formellement* ou *éminemment*, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi *les mêmes choses*, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre. » (Ed. Cousin, t. I, p. 273.)

39. Sur la *liaison* de toutes choses, voy. plus loin §§ 56 et 61

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument par fait; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie (§ 22; *Préf.**** 4 a).

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu (§§ 20, 27-31 153, 167, 377, sqq.).

40. *Universelle*, c'est-à-dire qui *suffit* à tout, d'après le paragraphe précédent, ou qui est le fondement de toutes les existences.

Une suite simple de l'être possible : voy. plus loin, § 45.

41. En mettant à part les limites, abstraction faite des limites.

42. Cette *nature propre* des créatures est le principe passif ou matériel qui limite, dans chaque Monade, le principe actif et *formel*, et l'empêche de parvenir à chaque instant à toute la perfection ou, ce qui revient au même pour Leibniz, à toute la perfection où il tend »

(cf. §§ 45 et 60). Leibniz le définit ailleurs *materiam primam seu id δυναμικόν πρῶτον, παθητικόν πρῶτον υποκειμενον, id est potentiam primitivam passivam seu principium resistantiae, quod non in extensione sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute (virtuellement) continentur. (Ad R. P. Desbosses ep. II, éd. Erdmann.)* Voy. la note du § 48 et le Supplément G, à la fin du volume.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la Région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible (§§ 20, 30, 380).

44. Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles; cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant ou Actuel; et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel (§§ 184, 189, 335).

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquence aucune contradiction; cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais

43-44. Seconde preuve de l'existence de Dieu, tirée des vérités nécessaires. Les essences ou possibilités, ainsi que les vérités qui les expriment, sont antérieures à l'existence actuelle des créatures : mais ces possibilités n'existeraient pas même à titre de possibilités si elles n'avaient leur fondement dans quelque chose d'actuel, et ce quelque

chose est l'entendement de Dieu. Cf. Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, § 5.

45. Troisième preuve de l'existence de Dieu, et récapitulation des deux précédentes. Leibniz a d'abord prouvé qu'il doit y avoir un Dieu, c'est-à-dire un être qui explique l'existence de tout le reste et qui, par conséquent, porte en lui-même

nous venons de la prouver aussi *a posteriori* puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les Vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Des Cartes paraît l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la *convenance* ou le choix du *meilleur*; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entende-

la raison de la sienne : il part maintenant de cette raison elle-même et en conclut directement et *a priori* qu'il y a un Dieu. Cette raison, c'est l'idée de la perfection absolue, qui a suivant lui le privilège de se poser ou de se réaliser immédiatement elle-même. On sait que Leibniz a emprunté cette preuve à Descartes, qui l'avait probablement empruntée lui-même à saint Anselme; mais on ne sait pas assez à quelle sévère critique il l'a soumise avant de l'adopter sous la forme nouvelle et plus rigoureuse qu'il lui a donnée. Voy., à ce sujet, ses *Médit. de cogn. verit. et ill.*, et surtout son *Entretien et sa Correspondance avec Eckhard* (à la fin du tome III de l'édit. Dutens).

46. Descartes affirme, dans plusieurs endroits de ses lettres, que « les vérités métaphysiques ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement »; « qu'il est aussi

bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures »; et enfin qu'il lui a été « libre et indifférent... de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble ». (Ed. Cousin, t. VI, p. 108, sqq., 307, sqq.; t. IX, p. 170, sqq.)

Pierre Poiret, ministre protestant, d'abord cartésien, puis mystique, né à Metz en 1646, mort près de Leyde en 1719. Il soutenait contre Malebranche que Dieu a créé librement le monde des idées et qu'il aurait pu aussi bien créer d'autres idées et d'autres vérités; mais il ajoutait que les idées étaient des représentations de la nature divine et ne pouvaient être, par conséquent, dans tous les cas, que bonnes et belles. Voy. son *Économie divine*, traité I. c. 3. sqq. (Amsterdam, 1687).

ment, et en sont l'objet interne (§§ 180, 184, 185, 335, 351, 380).

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions; et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (§§ 382-391, 398, 395).

48. Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connaissance*, qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la Faculté Perceptive et la Faculté Appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; et dans les Monades créées ou dans les Entéléchies (ou *perfectihabies*, comme Hermolaüs

47. *Fulgurations*. Leibniz, dans son *Disc. de métaph.*, va jusqu'à dire que Dieu produit continuellement les substances créées « par une manière d'émanation, comme nous produisons nos pensées » (§ 14, cf. *ib.*, § 32). Il dit ailleurs plus hardiment encore : *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus* (*Dialog. de coænæ*, etc., éd. Erdmann, n° VII). Il ne faudrait pas abuser contre lui de ces expressions. Les Monades sont des pensées ou des « vues de l'univers » que Dieu produit d'abord en lui-même, mais qu'il réalise ensuite hors de lui par un acte libre.

Laréceptivité de la créature est

cette « nature propre » dont Leibniz a parlé dans le § 42, qui reçoit, en la limitant, « l'influence de Dieu ».

48. La *Puissance* de Dieu joue chez Leibniz un double rôle. Elle est d'abord en Dieu lui-même la source ou la base de l'entendement et de la volonté; elle agit ensuite hors de Dieu comme son entendement « le montre » et sa volonté « le demande » pour produire le monde qu'il a choisi. Voy. plus loin, § 55 : cf. *Théod.*, § 149.

Perfectihabies : calque latin du mot grec *τελειότητα*. Voy. § 18.

Hermolaüs Barbarus (Ermolao Barbaro), ambassadeur de Venise

Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection (§§ 7, 149, 150; 87).

49. La créature est dite *agir* au dehors en tant, qu'elle a de la perfection; et *pâtir* d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*Action* à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses (§§ 32, 66, 386).

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec

auprès du pape Innocent VIII et célèbre commentateur d'Aristote, né à Venise en 1454, mort à Rome en 1493. On prétendait qu'il avait consulté le Diable sur le sens du mot *τελειότητα*. Voy. Leibniz, *Théod.*, § 87, et Bayle, *Dict. hist.*, art. *Barbarus* (Hermolaüs).

49. La définition que Leibniz donne ici de l'*action* et de la *passion* est empruntée presque textuellement à Spinoza. Voy. l'*Ethique*, part. III, défin. 2, et prop. 1 et 3. Nous avons déjà remarqué que la perception est, dans les Monades de Leibniz, la mesure de la perfection.

51. Dans les substances simples,

par opposition au monde des corps ou des phénomènes. Nous sommes actifs, suivant Spinoza, lorsque la cause d'un mouvement est tout entière dans notre corps; et comme les modifications de notre âme correspondent exactement à celles de notre corps ou plutôt ne font qu'un avec elles, on peut dire aussi que la cause de ce mouvement est tout entière dans notre conscience. Les seuls êtres de la nature, selon Leibniz, sont des Monades ou des âmes; mais ces Monades se représentent des mouvements et se représentent toutes les mêmes mouvements (voy. plus loin, §§ 56 et 57), quoiqu'elles ne se les repré-

raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre (§§ 9, 54, 65, 66, 201; *Abr.*, obj. 3).

52. Et c'est par là, qu'entre les Créatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre; et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : *actif* en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et *passif* en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre (§ 66).

53. Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les idées de Dieu, et qu'il n'en peut exister

sent pas toutes par des perceptions distinctes. Supposons donc qu'une certaine suite de mouvements soit représentée en nous par des perceptions distinctes et dans une autre Monade par des perceptions confuses : nous pourrions lire dans notre conscience l'explication de ce qui se passe, non seulement en nous, mais encore dans cette autre Monade : nous serons ainsi, suivant Leibniz, la cause idéale de ses modifications, et c'est en ce sens que nous serons actifs par rapport à elle

53. Est possible ou vrai, suivant Leibniz, tout ce qui n'implique pas contradiction (voyez §§ 31 et 43). Il y a donc dans la « région des vérités éternelles » une infinité d'êtres et d'événements possibles, et, par suite, une infinité de systèmes possibles d'êtres et d'événements, ou d'*univers possibles*.

Il n'en peut exister qu'un seul. Cf. Leibniz, *Théod.*, § 8 : « J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient

qu'un seul; il faut qu'il y ait une raison suffisante de choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre (§§ 8, 10, 44, 173, 196, sqq.; 225, 414-416).

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection que ces Mondes contiennent; chaque possible ayant droit de prétendre à l'Existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe (§§ 74, 167, 350, 201, 130, 352; 345, sqq. 354).

55. Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire (§§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208; *Abr.*, obj. 1 et 8).

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers (§§ 130, 360).

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée respectivement; il arrive de même, que par la multitude

exister en différents temps et en différents lieux : car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde ou, si vous voulez, pour un univers.

54. Voy. le Supplément H, à la fin du volume.

56. Cette *liaison* : celle qui a été expliquée dans le § 52. Voici la suite, un peu embarrassée peut-

être, des idées de Leibniz : Dieu devait créer le plus parfait des mondes possibles (§§ 53-55). Or la liaison de toutes les Monades entre elles (par la correspondance de leurs perceptions) « est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut » (§§ 56-58). Donc Dieu devait créer un monde dans lequel tout fût tel (§ 59).

infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade (§ 147)

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut (§§ 120, 124, 241, sqq.; 214, 243, 275).

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève comme il faut la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque, dans son Dictionnaire (article *Rorarius*) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire, que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison, pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *a priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie et particulièrement à chaque Monade; dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'Univers,

59. Sur Bayle et l'article *Rorarius*, voy. le note du § 16.

Cette harmonie universelle est ce que Leibniz appellera plus

loin (§§ 78 et 80) du nom, devenu classique, d'harmonie préétablie.

60. La modification de la conscience, la manière distincte

et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire, dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans ce plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance; de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les

ou confuse) de connaître. Dieu seul connaît tout distinctement.

61. *Symboliser* se disait encore, au dix-septième siècle, pour *se ressembler, s'accorder*. Voy. le *Dict.* de M. Littré à ce mot, et Bossuet, *VI^e Avert. aux Protest.*, part. III, § 17. Il y a, suivant Leibniz, un parfait accord entre le système des substances, où chaque Monade reproduit à sa manière les perceptions de toutes les autres, et le système des phénomènes, dans lequel chaque point en mouvement se ressent (plus ou moins selon la distance) des mouvements de tous les autres : et il ne peut en être

autrement, puisque chaque point mathématique marque le point de vue d'une Monade sur l'univers (Suppl. A, n° 2) et que les choses se passent comme si les Monades étaient autant de points sentants dans un univers matériel.

Σύμνοια πάντα. Leibniz cite la même expression dans l'Avant-propos de ses *Nouveaux essais*, mais la citation n'est pas tout à fait exacte. On lit dans Hippocrate, *De aliment.* : Σύμνοια μία, Σύμνοια μία, Συμβαλία πάντα· κατὰ μὲν οὐλομὴν (universam rerum naturam) πάντα, κατὰ μέρος δὲ τὸ ἑκάστω μέρει μέρος πρὸς τὸ ἑνόν. (*Med*

premiers, dont il est touché immédiatement; il s'en suit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'Univers; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera; en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps, que selon les lieux : Σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière (§ 400).

Græc., éd. Kühn, t. XXII, p. 20.) Cf. Galien, *Thérapeut.*, l. I: λέγοντες... Ἱπποκράτους ἀρρώστους, ὡς σύμπνοου καὶ σύρρου ἔστιν ἅπαν τὸ σῶμα, καὶ πάντα συμπαθία τὰ τῶν ζῴων μόρια. (*Ib.*, t. X, p. 18.)

Hippocrate, célèbre médecin grec, né en 460 av. J.-C., dans l'île de Cos. Nous avons de lui ou sous son nom cinquante-deux ouvrages, des lettres et trois autres petites pièces.

62 Leibniz parle ici « populairement »

comme si l'étendue et le mouvement existaient hors des Monades et n'étaient pas (ce qu'il croyait au fond) de simples représentations et des « songes bien liés » (voy. le Suppl. A, nos 3 et 4). Le corps affecté à chaque Monade, n'est en réalité pour lui qu'un groupe idéal d'autres Monades, qui « expriment l'univers » sous des points de vue subordonnés au sien, et par des perceptions plus confuses. Voy. la note du § précéd.

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie ou l'Âme, constitue avec l'Entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'Âme ce qu'on appelle un *Animal*. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique; car toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté (§ 403).

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de Machine divine, ou d'un Automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une Machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage, où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-

63. Sur la différence de l'entéléchie et de l'âme et, par suite, du simple *vivant* et de l'*animal*, voy. les §§ 19 et suiv.

Toujours : jusque dans ses moindres parties : voy. le paragraphe suivant.

A sa mode. Voy. le § 60 et la note.

Il faut qu'il y ait aussi un ordre. Il faut que la suite des perceptions de l'âme reproduise la

suite de tous les mouvements de l'univers (ou le jeu des tendances de toutes les autres Monades) : il faut donc que cette suite soit d'abord reproduite dans les modifications du corps (ou des Monades qui les composent), puisque l'âme ne représente l'univers que par l'intermédiaire du corps qui lui est affecté.

64. Jusqu'à l'infini. Il y a dans l'univers un nombre infini de par-

lire les corps vivants sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la Nature et l'Art, c'est-à-dire entre l'art Divin et le Nôtre (§§ 134, 146, 194, 403).

65. Et l'Auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre : autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers (*Prélim.*, § 70; *Théod.*, § 195).

66. Par où l'on voit qu'il y a un Monde de Créatures, de Vivants, d'Animaux; d'Entéléchies, d'Âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue

ties et de mouvements (voy. le § 36 et la note du § 77); et puisque le corps de chaque vivant doit être un abrégé de l'univers (d'après le paragraphe précédent), il doit renfermer un détail infini de parties et de mouvements.

65. Leibniz, *Réponse à M. Foucher*, 1693 : « Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur » (éd. Erdmann, n° XXXI.) L'objection vulgaire contre la pos-

sibilité de l'infini actuel tombe devant cette simple remarque de Leibniz, que « l'infini n'est pas un tout » (*Théod.*, § 195).

67. Chaque portion de la matière, selon Leibniz, est vivante ou renferme des vivants, parce que : 1° chaque point mathématique est le point de vue d'une Monade (*Suppl. A.*, n° 2 : cf. *Disc. de métaph.*, § 14; *Paul. post in: ad R. P. Desbosses ep. XXI, sub fin.*); 2° chaque Monade a besoin d'un corps pour exprimer l'univers (voy. §§ 62 et 72. Cf. *Ep. ad Wagner.*, § 4, éd. Erdmann, n° LXXII).

comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson; ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusion, qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes (*Préf.* *** 5 b, *** 6).

70. On voit par là que chaque corps vivant a une Entéléchie dominante qui est l'Âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entéléchie ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme

69. Point de chaos. Voy. l'Apostrophe du IV^e Écrit de Leibniz contre Clarke.

70. Rapprochez de ces vues de Leibniz ce que les physiologistes disent aujourd'hui de l'indépendance réciproque des éléments organiques.

71. Quelques-uns : Bayle, dans la note H de l'article *Rorarius*. Cf. Leibniz, *Ad R. P. Desbosses, epist. VII.*

Mal pris ma pensée. Bayle cite les §§ 6 et 7 du *Système nouveau*, qui avait paru dans le *Journal des Savants* en 1695

a une masse, ou portion de la matière propre ou affectée à Elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais Métempsychose, ni transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, ni de Génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement (§§ 90, 124).

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite, prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Générations* sont des développements et des accroissements; comme ce que nous appelons *Morts* sont des Enveloppements et Diminutions.

Dans un flux perpétuel: cf. Plat., *Crat.*, 402 a: Ἀτρεῖ που Ἡγάλειος διὰ πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοὶ ποτὶ ἀπειράτων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐν ἑαυτοῖς.

72. N'est jamais dépouillée tout d'un coup. Leibniz, *Nouveaux essais*, l. III, c. vi, sub fin.: « C'est... comme Arlequin qu'on voulait dépouiller sur le théâtre, mais on n'en put venir à bout, parce qu'il avait je ne sais combien d'habitants les uns sur les au-

tres ». Cf. *Epist. ad Wagner.*, § 4.

Ames tout à fait séparées Voy. § 14. Cf. Leibniz, *Considérations sur le principe de vie*, etc.: « Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. » Cf. Leibniz, *Ad R. P. Desbosses epistola VII*.

73. Voy. § 14.

74. Les Philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des Formes, Entéléchies ou Ames: mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques ne sont jamais produits d'un Chaos ou d'une putréfaction; mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation*; on a jugé, que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons (§§ 86, 89; *Préf.**** 5 b, sqq.; §§ 90, 187, 188, 403; 86, 397).

75. Les *animaux*, dont quelques-uns sont élevés au degré de plus grands animaux, par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques*; mais ceux d'entre eux, qui demeurent dans leur Espèce, c'est-à-dire, la plupart, naissent, se multiplient, et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Élus, qui passe à un plus grand théâtre.

74. Par des recherches exactes. Cf. Leibniz, *Syst. nouv.*, § 6: « C'est ici où les transformations de MM. Swammerdam, Malpighi et Leuwenhoek, qui sont des plus excellents observateurs de notre temps, sont venues à mon secours, etc. » Cf. *Corr. av. Arnauld*, éd. Grote-

fend, p. 119 sq.; av. Gackenholts, éd. Dutens, t. II, part. II, p. 171, 173.

Toujours par des semences. C'est la thèse que M. Pasteur soutient aujourd'hui avec tant de force contre les partisans de la génération spontanée.

Sur la *préformation* ou *emboîtement des germes*, cf. Malebranche

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé, que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus ; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière, ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *a posteriori* et tirés des expériences, s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *a priori* comme ci-dessus (§ 90).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'Âme (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie, et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'Âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes ; et ils se rencontrent en vertu

X^e et XI^e Entret. sur la métaph.. Cette théorie, en grande faveur dans l'école de Descartes, est aujourd'hui abandonnée.

77. Cf. Disc. de métaph., § 14, 32; Syst. nouv., § 16; Princ. de la nat. et de la grâce, § 2. Leibniz inclinait à croire que le monde, quoique produit librement par Dieu, était infini en durée comme en étendue. Voy. V^e Lett. à M. Bourguet (éd. Erdmann), et Corr. av. Clarke, IV^e Écrit, §§ 24, 22; V^e Écrit, §§ 30, 32. Dépouilles organiques. V. la note du § 72.

78. Naturellement, au lieu de recourir, comme fait Malebranche, à un miracle perpétuel.

De l'Âme et du corps. Leibniz parle encore ici « populairement », comme si le corps existait dans l'espace et hors de l'âme. Au fond chaque Monade ou substance simple est à la fois pour lui âme et corps : âme, en tant qu'elle est un système de tendances ou de pensées ; corps en tant qu'elle renferme en elle-même un système de représentations ou de mouvements imaginaires, qui est l'expression de ses tendances et l'objet de ses pensées. Il y a une harmonie préétablie entre les tendances et les représentations respectives de toutes les Monades : il y en a une autre plus profonde, dans l'intérieur de chaque Monade,

de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers (Préf.^{***} 6; §§ 340, 352, 353, 358).

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Des Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière.

entre ses tendances et ses représentations. Voy. le Suppl. I.

79. Voy. la note du paragraphe précéd. Une tendance ou *appétition* ne peut être déterminée que par une fin, c'est-à-dire par un bien vers lequel on tend. Mais la tendance vers une fin produit la tendance vers le moyen qui paraît propre à réaliser cette fin, celle-ci une autre tendance vers le moyen de réaliser ce moyen, et ainsi de suite : la loi des causes finales consiste donc dans une régression des fins aux moyens. Un mouvement, au contraire, est toujours déterminé par une cause efficiente, c'est-à-dire par un mouvement antérieur, qui se perpétue en se transformant : et la loi des causes efficientes consiste dans une progression perpétuelle des causes aux effets ou de mouvements en mouvements. Mais quoique la série des mouvements soit réglée par une autre loi que celle des tendances, et se développe

dans un ordre inverse, les représentations de chaque monade viennent toujours à point pour répondre à ses appétitions, dans la mesure où celles-ci peuvent être satisfaites : et c'est ainsi que le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Descartes pensait que Dieu, qui « agit d'une façon qu'il ne change jamais », devait toujours conserver la même quantité de mouvement dans l'univers (Princ., part II, art. 36). Cf. Leibniz, Eclairc. du nouv. syst., sub fin. : « M. Descartes a cru qu'il se conserve la même quantité de mouvement dans les corps. On a montré qu'il s'est trompé en cela : mais j'ai fait voir qu'il est toujours vrai qu'il se conserve la même force mouvante, pour laquelle il avait pris la quantité du mouvement. » La quantité du mouvement, dont parlait Descartes, était le produit de la masse par la vitesse, *mv* : la

Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'Harmonie préétablie (*Préf.**** 1; §§ 22, 59, 60, 61, 62, 66, 345, 346, sqq.; 354, 355).

81. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'Âmes; et que les Âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps; et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux *Esprits* ou Âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire; (savoir que l'Animal et l'Âme ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le

quantité de la force mouvante est pour Leibniz le produit de la vitesse par le carré de la vitesse, *mv²*. Voy., sur ce sujet, la discussion de Leibniz avec l'abbé de Conti, éd. Dutens, t. III, p. 180, sqq., et 194, sqq.

Cependant il a cru. Descartes, *Les Pass. de l'âme*, part. I, art. XLI: «... Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. » Rapprochez de ce passage la comparaison de l'âme avec un « fontainier » dans le fragment intitulé *L'Homme*, éd. Cousin, IV, 347, sqq.

Sur la conservation de la même direction totale, voy. Leibniz, *Règle générale de la conservation des mouvements*, éd. Dutens, t. III, p. 283, sq.; *Eclairc. du nouv. syst.*, fin, et un fragment d'une lettre à Bernouilli, cité en note dans l'éd. Erdmann, p. 408.

81. Les corps agissent. Leibniz, *Répl. aux répl. de Bayle*: « Tout se fait dans le corps, à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, était véritable; ou comme si l'homme même n'était que corps ou qu'automate. »

82. Ne commencent qu'avec le monde. Voy. le § 77 et la note.

monde), il y a pourtant cela de particulier dans les Animaux raisonnables, que leurs petits Animaux spermiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des Âmes ordinaires ou sensibles, mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs Âmes sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des Esprits (§§ 91, 397).

83. Entre autres différences qu'il y a entre les Âmes ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les Âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature; capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques; chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département (§ 147).

84. C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport

Qui sont élus. Voy. le § 75.

Âmes sensibles: termes empruntés à Aristote, *De gen. an.*, l. II, c. 3.

83. J'en ai déjà marqué une partie: dans les §§ 29 et suiv.

Architectoniques. *Ἀρχιτεκτονικὸν* signifie littéralement chef-artisan celui qui commande aux artisans et dont la pensée dirige leur travail: par suite, architectonique se dit de ce qui marque un plan ou une

idée. Cf. Leibniz *Princ. de la nat. et de la grâce*, § 14.

Dans son département. Entendez par là le corps affecté à chaque esprit et les corps sur lesquels il peut agir par l'intermédiaire du sien.

84. De société avec Dieu: « en vertu de la raison et des vérités éternelles, » ajoute Leibniz dans les *Princ. de la nat. et de la grâce* § 15.

aux autres créatures) mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des Monarques⁶⁴.

86. Cette Cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits, c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la bonté, au

Un Prince... et même un père. Aristote, *Eth. Nicom.*, lib. VIII, c. 10 (éd. Bekker) : Ἡ μὲν γὰρ πατὴρ κερδὲς οὐκ αἰσθάνεται βασιλείας ἔχει πρῶτον τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει. Ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὁμηρὸς τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει πατρική γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἡ βασιλεία εἶναι.

85. La Cité de Dieu. C'est le titre d'un ouvrage célèbre de saint Augustin. Les Stoiciens appelaient ce monde communem urbem et civitatem hominum et deorum (Cic., *De fin.*, l. III, c. XIX; cf. M. Anton., *in seips.*, l. IV, § 23). Saint Paul disait au contraire : Οὐκ ἔχομεν ὁδοὺ μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μελλούσαν ἐπικυροῦμεν (ad Hebr., c. XIII, v. 14). A la Cité de Dieu de Leibniz, comparez le Règne des Fins de Kant (*Fond. de la métaph. des mœurs*, sect. II).

86. Véritablement universelle, par opposition à celle d'un Charles-Quint ou d'un Louis XIV.

Un monde moral est un monde composé de personnes, c'est-à-dire d'êtres libres par opposition à ceux qui sont soumis aux lois de la nature. Mais Leibniz n'a pas assez expliqué ce que c'est que la liberté, et ne l'a pas assez distinguée de la raison, qui n'est chez lui que la conscience des lois de la nature.

Sur la gloire de Dieu, voy. M. Ravaisson, *Essai sur la métaph.* d'Arist., t. II, p. 350, sqq.

De la bonté. Les animaux sont capables de bien-être, mais il n'y a que les êtres raisonnables qui soient capables de bonheur : Οὐκ ἔστιν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' τῆλυς, disait Aristote (*Eth. Eud.*, l. I, c. VII).

lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout (§ 146; *Abr.*, obj. 2)

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales; nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire, entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la Cité divine des esprits (§§ 62, 74, 118, 248; 112, 130, 247).

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies même de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les

87. Cf. ci-dessus, § 79.

Le règne moral de la grâce. Le rapprochement même de ces mots nous avertit que celui de grâce n'est pas pris dans son sens précis et théologique.

Leibniz semble distinguer ici trois règnes, deux naturels, celui des Causes efficientes et celui des causes finales, et un moral, celui de la grâce. Cependant il écrit la même année à M. Bourguet : « le parallélisme des deux, c'est-à-dire de celui des finales et de celui des efficientes, qui reviennent à celui de la nature et de la grâce. » (*Lettre IV*, éd. Erdmann.) Le règne de la grâce paraît n'avoir été dans sa pensée qu'une partie supérieure et privilégiée du règne des causes finales. Voy. plus loin la fin du § 90.

Des trois règnes imparfaitement

distingués par Leibniz, rapprochez les trois ordres de grandeurs (les corps, les esprits, la charité) si magnifiquement décrits par Pascal (*Pensées*, art. XVII, éd. Havet), et les trois principes (mécanisme, finalité, liberté) dans lesquels Kant résume toute sa philosophie (*Critique du Jugement*, *Introd.*, § 1x).

88. Les choses conduisent à la grâce. Leibniz veut dire simplement que les événements qui sont déterminés par les lois de la nature arrivent à point nommé pour procurer la récompense ou le châtiement des esprits.

Détruit et réparé. Leibniz dit plus nettement, ailleurs, que l'univers « sera changé, mais ne sera point détruit ». (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 2.) Sa pensée bien arrêtée est que l'avènement définitif de la justice divine aura lieu, non

voies naturelles dans les moments, que le demande le gouvernement des Esprits; pour le châtement des uns et la récompense des autres (§§ 18, sqq.; 110, 244, 245, 340).

89. On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme Législateur; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature; et en vertu même de la structure mécanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtement: et tout doit réussir au bien des bons; c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent,

par l'anéantissement, mais par une simple transformation du monde actuel. Voy. plus haut le § 77 et la note. Voy. aussi l'essai de « théologie astronomique » que Leibniz rapporte dans sa *Théodicée* (§ 18), et qu'il désapprouve peut-être moins qu'il ne dit.

89. Comme architecte... comme Législateur. Voy. la fin du § 87.

Machinales par rapport aux corps. Les voies de Dieu sont à la fois morales par rapport aux esprits et machinales ou mécaniques en tant qu'on les considère dans les corps, qui n'ont qu'à suivre leurs propres lois pour procurer aux esprits la récompense qui leur est due.

90. Tout doit réussir (aboutir) au bien des bons : allusion au célèbre passage de saint Paul : *τοῖς ἀγαποῦν τοὺς Θεοὺς πάντα συνεφέει ἐς ἀγαθόν*. (Ad Rom., c. VIII, v. 28.)

Des mécontents. Être content du gouvernement divin est pour Leibniz, comme pour les Stoïciens, dont il est plus près qu'il ne croit, la vertu suprême.

Se fient à la Providence après avoir fait leur devoir : on dirait un souvenir du vers de Corneille :

Faites votre devoir et laissez faire
[aux dieux.]

(Horace, acte II, sc. VIII.)

Aiment et imitent : aiment en se plaisant dans la considération de

comme il faut, l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections, suivant la nature du *pur amour* véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive; en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est;

ses perfections et de son ouvrage; imitent en faisant eux-mêmes dans leur « département », et selon leurs lumières, le plus de bien possible.

Pur amour véritable : par opposition aux excès du *Quidisme*. L'amour pur, ou désintéressé, tel que l'entend Leibniz, ne va pas jusqu'à nous rendre indifférents à notre propre bonheur : mais il nous le fait trouver dans le bonheur et, en dernière analyse, dans la perfection de l'objet aimé. Voy. les *Princ. de la nat. et de la grâce*, § 16, et les nos LXXVII, c et ci de l'édition Erdmann.

Sages et vertueuses. Pour Leibniz, comme pour Platon et les Stoïciens, le commencement de la vertu est la sagesse, c'est-à-dire la science de l'ordre des choses.

Présomptive ou antécédente. Nous devons présumer que Dieu veut tout le bien possible, ou plutôt nous sommes certains qu'il le veut en tant qu'il considère les

possibles isolément, avant de les « digérer » en systèmes et de comparer ces systèmes entre eux. Mais à la suite de cette comparaison, il exclut nécessairement pour chaque cas tous les possibles, excepté un seul : et celui pour lequel il se décide n'est pas toujours le meilleur en lui-même, mais c'est celui qui, par sa liaison avec tout le reste, suppose ou produit le plus de bien et le moins de mal. Cette volonté conséquente et décisive de Dieu reste secrète pour nous jusqu'au jour où il nous en instruit par l'événement : nous devons donc vouloir à tout hasart ce qui nous paraît le meilleur et juger ensuite que ce qui est arrivé était le meilleur en effet, sinon en soi, du moins pour l'univers. (Cf. *Théod.*, § 119, et *Abrég. de la Controv.*, obj. iv.)

De le rendre meilleur qu'il est : puisque le monde actuel est le meilleur des mondes possibles.

non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seule faire notre bonheur (§ 134, *fin.*; *Préf.**** 4, a, b; § 278)

Cette doctrine est ce qu'on appelle proprement l'*Optimisme*. Voy. les §§ 53-55 de la *Monadologie* et

le beau *mythe* par lequel Leibniz, à l'exemple de Platon, termine sa *Théodicée*.

SUPPLÉMENTS

Supplément A.

1^o Leibniz, *Esquisse d'une lettre à Arnauld* (éd. Grotefend, p. 74; éd. Gerhardt, t. II, p. 71, sq.).

Premièrement il faudrait estre assuré que les corps sont des substances et non pas seulement des phénomènes véritables comme l'arc-en-ciel. Mais cela posé, je croy qu'on peut inférer que la substance corporelle ne consiste pas dans l'étendue ou dans la divisibilité; car on m'avouera que deux corps éloignés l'un de l'autre, par exemple deux triangles, ne sont pas réellement une substance; supposons maintenant qu'ils s'approchent pour composer un quarré, le seul attouchement les fera-t-il devenir une substance? Je ne le pense pas. Or chaque masse étendue peut estre considérée comme composée de deux ou mille autres; il n'y a de l'étendue que par un attouchement. Ainsi on ne trouvera jamais un corps dont on puisse dire que c'est véritablement une substance. Ce sera toujours un aggrégé de plusieurs. Ou plustost ce ne sera pas un estre réel, puisque les parties qui le composent sont sujettes à la même difficulté, et qu'on ne vient jamais à aucun estre réel, les estres par aggrégation n'ayant qu'autant de réalité qu'il y en a dans leurs ingrédients. D'où il s'ensuit que la substance d'un corps,

s'ils en ont une, doit estre indivisible; qu'on l'appelle âme ou forme, cela m'est indifférent.

2^o Id., *Système nouveau*, etc., § 11

.... Les atomes de matière sont contraires à la raison : outre qu'ils sont encore composés de parties; puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourroit concevoir ou supposer avec raison) ne détruiroit point leur diversité. Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourroit appeller points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'Univers.

3^o Id., *ad R. P. Desbosses ep. XVIII* (éd. Erdmann).

Si substantia corporea aliquid reale est, præter monades, uti linea aliquid esse statuitur, præter puncta; dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivæ monadum, oriri materiam primam, nempe extensionis, et antitypiæ, seu diffusionis, et resistentiæ exigentiam; ex unione autem Entelechiarum monadicarum, oriri formam substantialem, sed quæ ita nasci, et extinguï possit, et cessante illa unione extinguetur, nisi a Deo miraculose conservetur....

Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phænomena bene fundata, ut iris aut imago

in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phænomenorum realitas. Monades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet, quam hoc de punctis et animabus dicere licet. Et monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius, nullum commercium dependentiæ habens nisi cum Deo. Corpus ergo si substantia est, est realisatio phænomenorum ultra congruentiam procedens.

4^o Id., *ad eumd. ep. XX* (éd. Erdmann).

Explicationem phænomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. Et hoc exponendi modo spatium fit ordo coexistentium phænomenorum, ut tempus successivorum nec ulla est monadum propinquitas, aut distantia spatialis vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quæ tantum intelligi possunt. In hac etiam consideratione nulla occurrit extensio aut compositio continui, et omnes de punctis difficultates evanescent. Atque hoc est, quod dicere volui alicubi in mea Theodiciæ¹, difficultates de compositione continui admonere nos debere, res longe aliter esse conspiciendas.

Supplément B.

Leibniz, *De ipsa natura*, § 13.

Motum ait² esse successivam tantum rei motæ in diver-

1. § 384 (?).

2. J. Christophe Sturm, ministre

évangélique et professeur à Altdorf
(près de Nuremberg).

sis locis existentiam. Concedamus hoc interim, etsi non omnino satisfaciatur, magisque id, quod ex motu resultat, quam ipsam (ut vocant) formalem ejus rationem exprimat; non ideo tamen excluditur vis motrix. Nam non tantum corpus præsentis sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet, seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex præsentis, per se, naturæ vi consequatur; alioqui præsentis momento (atque adeo momento quovis) corpus A, quod movetur, a corpore B quiescente nihil differet; sequereturque ex Clarissimi Viri sententia, si nobis ea in re adversa esset, nullum plane discrimen in corporibus fore, quandoquidem in pleno uniformis per se massæ discrimen, nisi ab eo quod motum respicit, sumi non potest. Unde etiam amplius tandem efficietur, nihil prorsus variari in corporibus, omniaque semper eodem se habere modo. Nam si materiæ portio quævis ab alia æquali et congrua non differt (quod admittendum est a Viro Cl., viribus activis impetibusve et quibuscumque aliis, præter existentiam in hoc loco successive futuram aliam vel aliam, qualitatibus modificationibusque sublatis) ac præterea si unius momenti status a statu alterius momenti non nisi transpositione æqualium et congruarum et per omnia convenientium materiæ portionum differt; manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguishibilium consequi, ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possint. Extrinseca enim tantum foret denominatio, qua distingueretur materiæ pars una ab alia, nempe a futuro, quod scilicet imposterum sit futura alio vel alio loco; impræsentiarum vero discrimen est nullum; imo ne a futuro quidem cum fundamento sumeretur, quia nunquam etiam imposterum ad verum ali-quod præsens discrimen deveniretur; cum nec locus a loco nec materia a materia ejusdem loci (ex hypothesi perfectæ

illius uniformitatis in ipsa materia distingui ulla nota queat. Frustra etiam ad figuram præter motum recurre-retur. Nam in massa perfecte similari et indiscriminata et plena, nulla oritur figura seu terminatio partium diversarum ac discriminatio, nisi ab ipso motu. Quodsi ergo motus nullam distinguendi notam continet, nullam etiam figuræ largietur; et cum omnia, quæ prioribus substituuntur, perfecte æquipolleant, nullum vel minimum mutationis indicium a quocunque observatore, etiam omniscio deprehendetur; ac proinde omnia perinde erunt, ac si mutatio discriminatioque nulla in corporibus contingeret. nec unquam inde reddi poterit ratio diversarum quas sentimus apparentiarum. Et perinde res foret, ac si fingere-mus duas sphæras concentricas perfectas et perfecte tam inter se quam in partibus suis similes, alteram alteri ita inclusam esse, ut nec minimus sit hiatus; tunc sive volvi inclusam, sive quiescere ponamus, ne angelus quidem, ne quid amplius dicam, ullum poterit notare discrimen inter diversi temporis status, aut indicium habere discernendi, utrum quiescat an volvatur inclusa sphæra, et qua motus lege. Imo ne limes quidem sphærarum definiri poterit, ob defectum simul hiatus et discriminis, uti motus vel ob solum discriminis defectum agnoscere hic nequit.

Supplément C.

Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 8.

... puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vrai, que lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'at-

tribue plus à aucun autre, on l'appelle substance individuelle; mais cela n'est pas assez, et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'estre attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*, en disant que le prédicat *est dans* le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le prédicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. Au lieu que l'accident est un estre dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de Roy qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ny tout ce que la notion de ce prince comprend; au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecécité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de luy véritablement, comme par exemple qu'il vaincraît Darius et Porus; jusqu'à y connoître *a priori* (et non par expérience), s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons sçavoir que par l'histoire. Aussi quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui luy

est arrivé, et les marques de tout ce qui luy arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoy qu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnoître toutes.

Supplément D.

Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*

Est... cognitio vel *obscura*, vel *clara*; et clara rursus, vel *confusa*, vel *distincta*, vel *inadequata*, vel *adequata*...

Obscura est notio, quæ non sufficit ad rem repræsentatam agnoscendam, veluti si utcumque meminerim alicujus floris aut animalis olim visi, non tamen quantum satis est, ut oblatum recognoscere et ab aliquo vicino discernere possim; vel si considerem aliquem terminum in scholis parum explicatum, ut Entelechiam Aristotelis, aut causam prout communis est materiæ, formæ, efficienti et fini, aliaque ejusmodi de quibus nullam certam definitionem habemus: unde propositio quoque obscura sit, quam notio talis ingreditur. *Clara* ergo cognitio est, cum habeo unde rem repræsentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel *confusa*, vel *distincta*. *Confusa*, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quæ notio ejus resolvi possit: ita colores, odores, sapes, aliaque peculiaria sensuum objecta satis clare quidem agnoscimus et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus; ideo nec cæco explicare possumus, quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem præsentem ducendo, atque ut idem videant, olfaciant aut gustent efficiendo, aut saltem præteritæ alicujus perceptionis similis

eos admonendo : licet certum sit, notiones harum qualitatum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant. Similiter videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at iudicii sui rationem reddere sæpe non posse et quærenti dicere, se in re, quæ displicet, desiderare *nescio quid*. At *distincta* notio est qualem de auro habent Docimastæ, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam : tales habere solemus circa notiones pluribus sensibus communes, ut numeri, magnitudinis, figuræ, item circa multos affectus animi, ut spem, metum, verbo, circa omnia quorum habemus definitionem nominalem, quæ nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium. Datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est, primitiva, sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis. In notionibus autem compositis, quia rursus notæ singulæ componentes interdum clare quidem sed tamen confuse cognitæ sunt, ut gravitas, color, aqua fortis aliaque quæ auri notas ingrediuntur, hinc talis cognitio auri, licet distincta sit, *inadæquata* est tamen. Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adæquata*, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint, valde tamen ad eam accedit notitia numerorum...

Et quidem quandocunque habetur cognitio adæquata, habetur et cognitio possibilitatis *a priori*; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilia* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) *ipsa ab-*

soluta attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturæ.

Supplément E.

Leibniz, *De scientia universali* (éd. Erdmann, n° XI).

Discrimen inter veritates necessarias et contingentes vere idem est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabiles : ut enim in numeris commensurabilibus resolutio fieri potest in communem mensuram, ita in veritatibus necessariis demonstratio, sive reductio ad veritates identicas locum habet. At quemadmodum in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum, et acceditur quidem utcumque ad communem mensuram, ac series quædam obinetur, sed interminata, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest. Unde ab ipso solo a priori ac certe cognoscuntur. Etsi enim semper ratio reddi posset status posterioris ex priore : hujus tamen rursus ratio reddi potest, neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse progressus in infinitum habet rationis locum, quod, suo quodam modo, extra seriem, in Deo, rerum autore poterat statim ab initio intelligi, a quo priora æque ac posteriora, et magis quam a se invicem dependent. Quæcumque igitur veritas analyseos est incapax, demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit, necessaria non est. Talesque sunt omnes, quas voco veritates facti. Atque hæc est radix contingentiae, nescio an hactenus explicatæ a quoquam.

Supplément F.

Leibniz, *De rerum originatione radicali*.

Fingamus elementorum geometricorum librum fuisse æternum, semper alium ex alio descriptum : patet, etsi ratio reddi possit præsentis libri ex præterito unde est descriptus, non tamen ex quocumque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam; cum semper in rare liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti? Quod de libris, idem de mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodam modo ex præcedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus, itaque utcumque regressus fueris in status anteriôres, nunquam in statibus rationem plenam reperiis, cur scilicet aliquis sit potius mundus, et cur talis. Licet ergo mundum æternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperiis, imo nec quocumque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quærendam esse. In æternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quæ in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si hæc æterna a priori [? parte] fingeretur, foret ipsa prævalentia inclinationum, ut mox intelligitur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate, ut contrarium implicet), sed inclinant. Ex quibus patet nec supposita mundi æternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse.

Supplément G.

Leibniz, *Théodicée*, § 30.

Le célèbre Kepler et après lui M. Descartes (dans ses lettres), ont parlé de l'inertie naturelle des corps, et c'est

quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent ou la rame, ou quelque autre moyen semblable, ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir; mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand, ce qui ne serait point nécessaire si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle, dont nous venons de

parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi, les Platoniciens, saint Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation ; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière, comme l'esprit est à l'égard de la chair ; l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent

quantum non noxia corpora tardant.

Supplément II.

Leibniz, *De rerum originatione radicali.*

Uti.... si ponamus decretum esse ut fiat triangulum, nulla licet alia accedente determinandi ratione, consequens

est æquilaterum prodire; et posito tendendum esse a puncto ad punctum, licet nihil ultra iter determinet, via eligetur maxime facilis seu brevissima : ita posito semel ens prævalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellæ ut in proposita area quam plurimæ capiantur. Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quædam divina seu Mechanismus metaphysicus exerceatur ; et maximi determinatio habet locum, uti ex omnibus angulis determinatus est rectus in geometria et uti liquores in heterogeneis positi sese in capacissimam figuram, nempe sphaericam, componunt, sed potissimum uti in ipsa mechanica communi, pluribus corporibus gravibus inter se luctantibus, talis demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa. Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et, ut hic prodit motus quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio.

Supplément I.

1^o Leibniz, *Note sur une lettre d'Eckhard* (éd. Dutens, t. III, p. 576 ; éd. Gerhardt, t. I, p. 237, sq.).

Ego clare et distincte percipio, cogitationem et extensionem a se invicem differre, sed nondum clare et distincte percipio alteram qualitatem sine altera. Nam omnis cogitatio est alicujus cogitatio ; objectum autem cogitationis exten-

sionem involvere videtur. Nam et cum me ipsum cogito, cogito simul de aliqua mea actione particulari, et cum cogito me cogitare, cogito simul quid cogitarim, in quo semper extensio involvitur. Si vero percipi distincte posset cogitatio sine ulla consideratione extensionis, tunc sequeretur, eorum alterum sine altero esse posse. Forte ergo dicendum est, differe quidem, ut centrum et circumferentia in circulo, sed non ideo separari posse, quemadmodum circulus sine utroque esse non potest. Hæc tantum abest ut pugnent cum immortalitate, ut eam potius confirmant ac demoustrant.

2° Id., *Theoria motus abstracti*, Fundam. prædemonst., 17

Nullus conatus sine motu durat ultra momentum præterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis : hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparatione, ac proinde harmonia, ad sensum, et, sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum : ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione.

3° Id., *Corresp. avec Arnauld* (éd. Grotendorf, p. 142, sq.; éd. Gerhardt, t. I, p. 72, sq.).

Cum..... sit a me demonstratum, locum verum mentis nostræ esse punctum quoddam seu. centrum, ex eo deduxi consequentias quasdam mirabiles de mentis incorruptibilitate, de impossibilitate quiescendi a cogitando, de impossi-

bilitate obliviscendi, de vera atque intima differentia inter motum et cogitationem : cogitationem consistere in conatu, ut corpus in motu ; omne corpus intelligi posse mentem momentaneam, seu carentem recordatione ; conatum omnem in corporibus quoad determinationem esse indestruibilem, in mente etiam quoad gradum velocitatis ; ut corpus in motuum tractu, ita mentem in conatum harmonia consistere ; motum corporis præsentem oriri ex præcedentium conatum compositione, conatum mentis præsentem, id est voluntatem, ex compositione harmoniarum præcedentium in unam novam, seu voluptate, cujus harmoniam si quid aliud conatu impresso turbat, facit dolorem : quæque alia multa spero me demonstraturum in his, quæ molior, Elementis de Mente.

4° Id., *Réplique aux Réflexions de Bayle*.

... le mouvement de quelque point qu'on puisse prendre dans le monde, se fait dans une ligne d'une nature déterminée, que ce point a prise une fois pour toutes, et que rien ne lui fera jamais quitter. Et c'est ce que je crois pouvoir dire de plus précis et de plus clair pour des esprits géométriques, quoique ces sortes de lignes passent infiniment celles qu'un esprit fini peut comprendre. Il est vrai que cette ligne seroit droite, si ce point pouvoit être seul dans le monde, et que maintenant elle est due, en vertu des lois de mécanique, au concours de tous les corps : aussi est-ce par ce concours même qu'elle est préétablie. Ainsi j'avoue que la spontanéité n'est pas proprement dans la masse (à moins que de prendre l'univers tout entier, à qui rien ne résiste) ; car si ce point pouvoit commencer d'être seul, il continueroit, non pas dans la ligne préétablie, mais dans la droite tangente. C'est donc proprement dans l'Entéléchie (dont ce point est le point de vue) que la sponta-

néité se trouve : et au lieu que le point ne peut avoir de soi que la tendance dans la droite touchante, parce qu'il n'a point de mémoire, pour ainsi dire, ni de pressentiment, l'Entéléchie exprime la courbe préétablie même; de sorte qu'en ce sens rien n'est violent à son égard.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
Titre et Texte de la Monadologie.....	1
Vie et Écrits de Leibniz.....	2
Esquisse de la Philosophie de Leibniz.....	7
Avant-propos.....	7
I. Aperçu général de la métaphysique de Leibniz.....	9
II. Nouvelle théorie de la substance.....	10
III. Les Monades.....	13
1 ^{re} La Force et la Perception.....	13
2 ^{de} Les Perceptions de la Monade.....	17
3 ^{de} Le Point de vue de la Monade.....	19
4 ^{de} Le Monde des corps et la matière.....	22
IV. L'Harmonie préétablie.....	25
V. Théorie de la connaissance.....	29
VI. Le Déterminisme et le Sentiment de la Liberté. — La théorie du libre arbitre.....	35
Conclusions.....	41
LA MONADOLOGIE.....	43
SUPPLÉMENTS.....	83
Suppl. A.....	83
Suppl. B.....	85
Suppl. C.....	87
Suppl. D.....	89
Suppl. E.....	91
Suppl. F.....	92
Suppl. G.....	92
Suppl. H.....	94
Suppl. I.....	95

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

CLASSIQUES FRANÇAIS

(Les noms des annotateurs sont indiqués par un chiffre.)	
BOILEAU : Œuvres posthumes (Brunetier) . . .	2 50
Poésies et Extraits des œuvres en prose . . .	
BOSSUET : De la connaissance de Dieu (de Launay) . . .	1 50
— Sermons choisis (Bibelman) . . .	
— Oraisons funèbres (Bibelman) . . .	2 50
BUFFON : Morceaux choisis (Nollet) . . .	1 50
— Discours sur le style (Nollet) . . .	
CHANSON DE ROLAND : Édition de G. Paris . . .	1 50
CHATEAUBRIAND : Extraits (Bibelman et Girard) . . .	2 50
CHEFS-D'ŒUVRE POET. DU XVII ^e SIÈCLE (Lauzon) . . .	2 50
CHOIX DE LETTRES DU XVII ^e SIÈCLE (Lauzon) . . .	2 50
CHOIX DE LETTRES DU XVIII ^e SIÈCLE (Lauzon) . . .	2 50
CHRESTOMATHIE DU MOYEN ÂGE (Lauzon) . . .	2 50
CORNEILLE : Théâtre choisi (Petit de Julleville) . . .	1 50
Chaque pièce séparément . . .	
— Scènes choisies (Petit de Julleville) . . .	1 50
DESCARTES : Principes de la philos. (Chapuis) . . .	1 50
DIDEROT : Extraits (Texte) . . .	2 50
EXTRAITS DES CHRONIQUEURS (G. Paris et Lantier) . . .	2 50
EXTRAITS DES HISTORIENS DU XIX ^e SIÈCLE (G. Paris) . . .	2 50
EXTRAITS DES MORALISTES (Lauzon) . . .	2 50
FENELON : Fables (Ad. Régnier) . . .	1 50
— Lettre à l'Académie (Lauzon) . . .	
— Télémaque (A. Chassagne) . . .	1 50
FLORIAN : Fables (Gérnez) . . .	1 50
JOINVILLE : Histoire de saint Louis (Nollet de Wailly) . . .	2 50
LA BRUYÈRE : Caractères (Sereys et Bibelman) . . .	2 50
LA FONTAINE : Fables (Gérnez et Thirion) . . .	2 50
LAMARTINE : Œuvres posthumes (Wailly) . . .	2 50
LECTURES MORALES (Thunin et Lantier) . . .	2 50
MOLIERE : Théâtre choisi (E. Thirion) . . .	1 50
Chaque pièce séparément . . .	
— Scènes choisies (E. Thirion) . . .	1 50
MONTAIGNE : Principaux chapitres et extraits (Lantier) . . .	2 50
MONTESQUIEU : Grand et petit des Romains (Lantier) . . .	1 50
— Extraits de l'esprit des lois (Lantier) . . .	
PASCAL : Pensées et Opuscules (Brunetier) . . .	2 50
— Provinciales, I, IV, XIII (Brunetier) . . .	1 50
PROSATEURS DU XVI ^e SIÈCLE (Lauzon) . . .	2 50
RACINE : Théâtre choisi (Lauzon) . . .	1 50
Chaque pièce séparément . . .	
RÉCITS DU MOYEN ÂGE (G. Paris) . . .	2 50
ROUSSEAU : Extraits en prose (Brunetier) . . .	1 50
— Lettre à d'Alembert sur les spectacles (Brunetier) . . .	
SCÈNES, RÉCITS ET PORTRAITS DES XVII ^e ET XVIII ^e SIÈCLES (Brunetier) . . .	2 50
SEVIGNÉ : Lettres choisies (Ad. Régnier) . . .	1 50
THÉÂTRE CLASSIQUE (Ad. Régnier) . . .	2 50
VOLTAIRE : Extraits en prose (Brunetier) . . .	2 50
— Choix de lettres (Brunetier) . . .	2 50
— Siècle de Louis XIV (Bourgeois) . . .	2 50
— Charles XII (A. Waddington) . . .	2 50
10-1918.	

LEIBNIZ — MONADOLOGIE

LEIBNIZ

LA

MONADOLOGIE

HACHETTE ET C^{ie}